GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE VOM ALLGEMEINEN...

Heinrich Christoph Wilhelm Sigwart

Digitized by Google

Digitized by Google

Geſchichte

der

Philoſophie

vom

allgemeinen wiſſenſchaftlichen und geſchichtlichen Standpunkt

von

Dr. H. C. W. Sigwart,

Ritter des Ordens der Württemb. Krone.

Erſter Band,

enthaltend

die erſte Periode und der zweiten Periode erſte Abtheilung.

Stuttgart und **Tübingen.**

J. G. Cotta'ſcher Verlag.

1844.

Digitized by Google

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Digitized by Google

Vorwort.

Dem nachfolgenden Werke habe ich wenige Worte voranzuſchicken.

Der Hauptgeſichtspunkt, aus welchem es ſeinen Gegenſtand behandelt, iſt ſchon auf dem Titel angegeben. Außerdem daß derſelbe nach meiner Anſicht, wie ich ſie S. 9 dieſes Bandes ausgeſprochen habe, der allein richtige iſt, wünſchte ich dadurch die Geſchichte der Philoſophie und in dieſer Geſtalt die Philoſophie ſelbſt in einen weiteren Kreis einzuführen und zum Gegenſtand einer allgemeineren Theilnahme zu machen, als es vielleicht durch andere Werke geſchehen iſt. Dieſes hatte nothwendig auch auf die Darſtellung im Beſonderen Einfluß. Es handelte ſich hauptſächlich um die Reſultate, und wenn ſchon hiedurch auch da, wo man es vielleicht am wenigſten erwartet, Kürze geboten wurde; ſo kam noch in Betracht, daß von einzelnen Theilen ſehr ausführliche Bearbeitungen entweder ſchon fertig vorliegen oder begonnen ſind, was ich namentlich in Beziehung auf meine Darſtellung der platoniſchen und der ariſtoteliſchen Philoſophie zu bemerken und darnach das Urtheil darüber zu bemeſſen bitte.

Ob und wie weit es mir nun gelungen, meinen Begriff zu verwirklichen und meinen Zweck zu erreichen, muß ich der Entſcheidung unterrichteter und unbefangener Männer überlaſſen; daß meine Arbeit früheren Vieles verdankt, daß ſie vielfach erweitert und verbeſſert werden kann, bin ich mir ſehr wohl bewußt. Der Gegenſtand ſelbſt iſt ſo vielſeitig, ſo umfaſſend und — man darf es doch wohl ſagen, ſo erhaben! Den menſchlichen Geiſt, wie er Jahrhunderte und Jahrtauſende hindurch an der Wiſſenſchaft,

Digitized by Google

die sich die tiefsten und höchsten Probleme aufgiebt, gearbeitet hat, zu verfolgen, seine Arbeiten aufzufassen, zu deuten und mitzutheilen — ist ein Geschäft, dessen genügender Ausführung sich wohl kein Einzelner rühmen mag! Aber das große Interesse, welches darin liegt, reizt und giebt wohl auch einigen Muth, es anzugreifen und zu versuchen, — und die Mühe bleibt nicht unbelohnt. Durch die gemischten Gefühle, von welchen das Gemüth bewegt wird, schlägt doch ein großes und wohlthuendes unverdrängbar durch.

Die Philosophie hat sich allerdings vielfacher, leichter und schwerer Verirrungen schuldig gemacht, aber sie hat dafür auch gebüßt auf mannigfaltige, zum Theil bittere Weise, nicht nur, indem ihre Organe verfolgt wurden, sondern auch, indem sie selbst Gegenstand der Mißachtung, der Verdächtigung, sogar der Verachtung, der Verläumdung und des Hasses war. In diesen Kämpfen stand freilich oft Wahrheit gegen Irrthum, Ernst gegen Leichtsinn, und nicht immer Eitelkeit gegen Eitelkeit, Leidenschaft gegen Leidenschaft, aber es gilt dieß gegenseitig, und wenn ihre Feinde ungeachtet auffallender Verirrungen sich des Sinnes und Eifers für Wahrheit rühmen, so hat auch sie, und zwar auf Leistungen in ihrem Gebiete hinweisend, das Recht, ein solches Urtheil für sich anzusprechen, und auch sie lebt der festen Zuversicht und der großen Hoffnung, daß der ewige Geist der Wahrheit, der den oft räthselhaften, hie und da auch begreiflichen Plan der Geschichte der Menschheit entworfen hat und zu seinem großartigen Bau sehr verschiedenartige Stoffe braucht und gar mancherlei Meister und Gesellen anstellt, denselben zu seiner Verherrlichung fortführen und vollenden werde.

Stuttgart, im December 1843.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Allgemeine Ueberſicht des Ganzen.

Einleitung.

Erſte Periode.

Vom Jahr 600 vor Chriſtus — 200 Jahr nach Chriſtus.

Erſter Abſchnitt.

Von Thales bis zu den Sophiſten.

Zweiter Abſchnitt.

Sokrates, Platon, Ariſtoteles.

Dritter Abſchnitt.

Von Epikur und Zeno bis Sextus Empirikus.

Zweite Periode.

Vom Anfang des dritten Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Erſte Abtheilung.

Erſter Abſchnitt.

Vom dritten bis zum ſechsten Jahrhundert.

Zweiter Abſchnitt.

Vom ſechsten bis zum neunten Jahrhundert.

Dritter Abſchnitt.

Vom neunten bis zum vierzehnten Jahrhundert.

Vierter Abſchnitt.

Vom vierzehnten bis zum ſechszehnten Jahrhundert.

Zweite Abtheilung.

Fünfter Abſchnitt.

Vom ſechszehnten bis zu J. Kant.

Dritte Abtheilung.

Sechster Abſchnitt.

Von J. Kant bis zur Gegenwart.

Digitized by Google

Digitized by Google

Ueberſicht des erſten Bandes.

Seite

Einleitung in das Ganze 1

Erſte Periode.

Vorfrage 25

Erſter Abſchnitt 31

I. Einleitung 31

II. Geſchichte der Philoſophie 46

A. Die joniſche Schule 46

1. Thales 47

2. Anarimenes 48

3. Diogenes von Apollonia 49

4. Herakleitos 49

5. Anarimander 52

6. Anaxagoras 53

7. Demokritos 56

B. Die pythagoreiſche Schule 58

C. Die eleatiſche Schule 62

1. Xenophanes 63

2. Parmenides 67

3. Zenon 70

4. Meliſſus 71

Empedokles 72

D. Die ſophiſtiſche Schule 77

Digitized by Google

Seite

1. Gorgias 77
2. Protagoras 79
III. Schlußbetrachtung 82
Zweiter Abſchnitt 87
I. Einleitung 87
II. Geſchichte der Philoſophie 99
A. Sokrates 99
B. Die cyniſche Schule 108
C. Die cyrenaiſche Schule 109
D. Die megariſche Schule 110
E. Die akademiſche Schule 111
1. Platon 111
2. Speuſippos 136
3. Xenokrates 137
F. Die peripatetiſche Schule 137
1. Ariſtoteles 137
2. Theophraſtos 164
3. Straton 164
4. Lycon 165
III. Schlußbetrachtung 165
Dritter Abſchnitt 170
I. Einleitung 170
II. Geſchichte der Philoſophie 183
A. Die epikureiſche Schule 183
Epikur 183
B. Die ſtoiſche Schule 197
1. Zenon 197
2. Kleanthes 215
3. Chryſippos 216
C. Die Akademie 221
1. Pyrrhon 221
2. Arkeſilaos 224
3. Karneades 225
D. Der Skepticismus 227
1. Aeneſidemos 227
2. Sextus Empirikus 230
III. Schlußbetrachtung 231

Digitized by Google

Zweite Periode.

Erſte Abtheilung 235
Erſter Abſchnitt 237
I. Einleitung 237
II. Geſchichte der Philoſophie 252
A. Die griechiſch-jüdiſche Philoſophie 252
Philon 252
B. Die griechiſch-heidniſche Philoſophie . . . 259
1. Ammonios 262
2. Plotinos 262
3. Porphyrios 270
4. Jamblichos 270
5. Proklos 271
C. Die griechiſch-chriſtliche Philoſophie 272
III. Schlußbetrachtung 279
Zweiter Abſchnitt 280
I. Einleitung 280
II. Geſchichte der Philoſophie 287
III. Schlußbetrachtung 287
Dritter Abſchnitt 289
I. Einleitung 289
II. Geſchichte der Philoſophie 302
1. Johannes Scotus Erigena 302
2. Anſelm 307
3. Roſcellin 312
4. Abälard 316
5. Petrus Lombardus 317
6. Richard von St. Victor 320
7. Alanus von Ryſſel 323
8. Johann von Salisbury 323
9. Albert der Große 326
10. Thomas von Aquino 330
11. Duns Scotus 336
12. Bonaventura 337
13. Roger Baco 338
14. Raimund Lullus 339
III. Schlußbetrachtung 341

Digitized by Google

Seite

Vierter Abſchnitt 347
I. Einleitung 347
II. Geſchichte der Philoſophie 356
1. Wilhelm Occam 356
2. Raimund von Sabunde 357
3. Johann Gerſon 361
4. Die Reſtauration der Philologie 364
5. Die Reſtauration der griechiſchen Philoſophie . . 367
6. Die Reſtauration der orientaliſchen Studien . . 367
III. Schlußbetrachtung 368

Digitized by Google

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Einleitung.

Wer es unternehmen will, die Geschichte der Philosophie darzustellen, dem ist für sich und in Beziehung auf die etwaigen Leser eine klare Verständigung über den Begriff der Geschichte der Philosophie und über die Grundsätze, wornach dieser Begriff ausgeführt und vollzogen werden soll, unerläßlich.

Ich habe mich darüber bereits in einer besonderen Abhandlung „Die Propaedeutik der Geschichte der Philosophie u. s. w. Tübingen, im Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. 1840. ausgesprochen. Unter bestimmter Hinweisung auf dieselbe glaube ich diesem Werke Folgendes voranschicken zu sollen.

I. Der Begriff der Geschichte der Philosophie.

1. Die Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie muß irgend ein bestimmtes Allgemeines zur Grundlage und zum Zwecke haben, welches als die Philosophie bezeichnet ist. Dieß wird anerkannt, selbst wenn sie, was sie übrigens nicht seyn soll, eine Geschichte nur der philosophischen Systeme ist; denn in dem Worte: philosophischen ist ein solches bestimmtes Allgemeines bezeichnet. Indessen kann freilich dieses bestimmte Allgemeine mehr oder minder scharf und richtig aufgefaßt werden. Am sichersten wird aber derjenige gehen, welcher auf die producirende Kraft und die eigenthümliche Natur des Produktes reflectirt. In dieser Hinsicht drängt es sich fast unwillkührlich auf, daß die Philosophie hervorgegangen ist und immerfort hervorgeht aus dem im

Wesen und Trieb des Geistes wurzelnden Streben des Menschen, die Welt und sich selbst in der Welt zu begreifen. Was ist die Welt? woher ist die Welt? und wozu? — was ist der Mensch? und woher ist der Mensch? was ist sein Verhältniß zu der Welt und seine Bestimmung in der Welt? Dieß sind (zunächst) die Fragen, womit sich die Philosophie beschäftiget und deren Beantwortung den Inhalt der Philosophie bildet. Nun gibt allerdings auch die Religion Antwort auf diese Fragen und insofern sind Religion und Philosophie verwandt. Aber sie sind auch wieder verschieden.

Die Religion wendet sich an das allgemein-menschliche Bewußtseyn, wohl auch an das menschliche Gefühl, beruht auf dem Glauben an bestimmte Personen und Thatsachen; die Philosophie will durch freies selbstständiges Denken erkennen und begreifen, sie will wissen, und nimmt daher die denkende Vernunft in Anspruch. Aber freilich, wie auf dem Gebiete der Religion der Grund des Glaubens untersucht, die Wahrheit desselben bezweifelt und die Gewißheit davon verworfen werden kann; so kann auf dem Gebiete der Philosophie die Möglichkeit des Wissens in Anspruch genommen, die Wahrheit desselben bezweifelt und die Gewißheit davon verneint werden. Damit entsteht für die Philosophie außer dem angegebenen Inhalt ein weiterer, nämlich die Frage über die Möglichkeit und Wahrheit des Wissens, ob und wie dieselbe zu begründen sey? Dieß ist nach Einigen die Vorfrage, durch deren Entscheidung die Lösung der übrigen Aufgaben bedingt und bestimmt wird, ja Manche beschränken das ganze Thema und den ganzen Inhalt der Philosophie auf diese Frage nach der Möglichkeit und Wahrheit des Wissens, so daß die Philosophie mit der Theorie von der menschlichen Erkenntniß zusammenfällt.

Nach dem hier zu Grund gelegten Begriff ist die Philosophie die durch die freie Thätigkeit des denkenden Geistes angestrebte Wissenschaft von dem Grund, Wesen und Zweck der Welt, die Wissenschaft, worin der intellectuelle Trieb des Geistes seine wahre Befriedigung und der praktische seine nothwendige Bestimmung sucht und beziehungsweise findet; denn der intellectuelle Trieb findet seine wahre Befriedigung in dem Gedanken von dem Grund und Wesen des Daseyns, der praktische seine

Digitized by Google

nothwendige Bestimmung in dem Gedanken von dem Endzweck des Daseyns.

Ebendamit haben wir die Einheit gewonnen, welche von Anfang an gefordert wurde; die Einheit ist der Geist der Menschheit, welcher und sofern er sich in der bezeichneten Richtung und in dem bezeichneten Inhalt als thätig erweist.

2. Geschichte.

Geschichte ist der Inbegriff dessen, was in Beziehung auf ein in der äußeren (objectiven) oder inneren (subjectiven) Welt Wirkliches geschehen ist. Es ist aber Etwas geschehen, sofern es in der Zeit geworden (entstanden) ist und in der Zeit sich verändert (eine Reihe verschiedener Zustände durchlaufen) hat. Dieß ist die (äußere) Erscheinung. Diese Erscheinung vermögen wir aber nicht anders zu denken, als durch Ursachen und nach Gesetzen bestimmt; und es hat also nach dem vollständigen Begriffe (in welchem Aeußeres wie Inneres zusammengefaßt ist) Etwas eine Geschichte, sofern es unter dem Einfluß von Ursachen und Gesetzen in der Zeit geworden ist und sich verändert hat. Dieser Begriff bestimmt sich näher in folgendem.

1) Die Ursachen und Gesetze sind zunächst die inneren, die in dem Wesen oder der Natur des geschehenden Dinges selbst liegen, wie die Geschichte einer Pflanze, eines Thieres durch die natürlichen Kräfte der Pflanze und des Thieres und durch die Gesetze dieser Kräfte bestimmt ist, die Geschichte eines Menschen durch seine körperlichen und geistigen Anlagen, durch sein Temperament, seine Talente, seine angeborne Neigung zu gewissen Tugenden und Lastern. Insofern kann die Geschichte in ihren einzelnen Momenten und im Ganzen nicht ein Zufälliges seyn, sondern hat ihren nothwendig bestimmten Inhalt, wie ihren nothwendig bestimmten Verlauf. Bei dem Lebendigen, welches allein eine Geschichte im engeren Sinne hat, ist dieselbe eine allmählig in der Zeit fortschreitende Entwicklung dessen, was das Wirkliche zuerst dem Vermögen, der Anlage oder dem Keime nach ist, eine Entwicklung, welche ihren Inhalt und ihre Perioden hat, wie Beides durch die dem lebendigen Wesen inwohnenden Kräfte und Gesetze bestimmt ist.

2) Weil dann aber kein Ding in der Welt von den anderen

Digitized by Google

iſolirt iſt, ſondern alle in Wechſelwirkung miteinander ſtehen; ſo kommen zu dieſen inneren (immanenten) Urſachen auch noch äußere mit ihren Geſetzen hinzu; wie die Geſchichte eines Menſchen von der größeren und kleineren Geſellſchaft, in welcher er lebt, von den Eindrücken der umgebenden Natur auf Phantaſie und Gefühl, die Geſchichte eines Volkes durch die natürliche Beſchaffenheit, Lage, klimatiſchen Verhältniſſe ſeines Landes, durch die Beziehungen zu anderen Völkern beſtimmt wird. In Folge dieſer äußeren Einwirkungen nimmt in der Geſchichte eines Dinges Manches den Schein der Zufälligkeit an, ſofern dadurch die in dem Weſen des Dinges ſelbſt begründete Entwicklung alterirt, wohl auch gehemmt oder gar unterdrückt werden kann. Indeſſen erhebt ſich die Vernunft zu dem Gedanken, daß auch die Verhältniſſe und Beziehungen der Dinge zu einander nach Geſetzen geordnet ſind, womit der Schein des Zufälligen ſo ſehr verſchwindet, daß die Vernunft vielmehr das Einzelne und ſeine Geſchichte als Glied und Moment eines Ganzen begreifen lernt.

Nach allem dieſem kann nur derjenige die Geſchichte eines Dinges nach ihrem ganzen, vollſtändigen Begriffe darſtellen, welcher nicht nur die (äußere) Thatſache der Entſtehung und der Veränderungen kennt, ſondern dieſes Aeußere aus den inneren und äußeren Urſachen und Geſetzen begreift.

3. Geſchichte der Philoſophie.

Die Frage iſt: ob und inwiefern die Philoſophie eine Geſchichte habe, unter dem Einfluſſe innerer und äußerer Potenzen in der Zeit geworden ſey und eine Reihe verſchiedener Zuſtände durchlaufen habe?

Da es der Geiſt der Menſchheit iſt, welcher ſich in der Philoſophie als thätig erweist, die Thätigkeit dieſes Geiſtes aber und die Erweiſung derſelben überhaupt zeitlich iſt; ſo hat die Philoſophie nothwendig eine Geſchichte, wie dieß ja auch von anderen Wiſſenſchaften, in welchen ſich der menſchliche Geiſt als lebensthätig offenbart, anerkannt iſt. Zwar läßt es ſich ſelten, vielleicht nie ganz genau und beſtimmt nachweiſen, wann und wo der Anfang einer Wiſſenſchaft liege? aber ſoviel iſt

Digitized by Google

gewiß, daß irgendwann und irgendwo zum erstenmal der Gedanke einer Wissenschaft gefaßt und der Versuch dazu gemacht wurde. Noch weniger zweifelhaft ist, sondern läßt sich oft klar und bestimmt nachweisen, wie sich ein solcher erster Gedanke und Versuch durch verschiedene, auf einander folgende Versuche, Theorieen und Systeme hindurch entwickelt und ausgebildet hat.

Diese Entwicklung und Ausbildung betrifft beides und zwar in Wechselwirkung mit einander den Inhalt der Wissenschaft und den Begriff davon. Der Begriff der Wissenschaft zwar bildet sich erst, nachdem der Inhalt in einem gewissen Maaß fertig geworden, und entwickelt sich sofort auch mit demselben, aber der Begriff, einmal gebildet, wirkt auch auf den Inhalt und die Gestaltung desselben zurück.

Forscht man nun aber weiter nach den Ursachen und Gesetzen, unter deren Einfluß die Geschichte der Philosophie steht;

1) so concentriren sich die inneren alle in der Natur des menschlichen Geistes; wie die Philosophie an sich, so ist auch die Geschichte derselben Aus- und Abdruck dieser Natur. Der menschliche Geist hat im Allgemeinen den Trieb des Erkennens, des Wissens, das, was in und außer ihm ist, sich zum (vorstellenden oder denkenden) Bewußtseyn zu bringen; es sind verschiedene Beziehungen, auf welche jener Trieb sich hinwenden, innerhalb welcher er sich bewegen und thätig erweisen kann. Als solche Beziehungen sind zu unterscheiden die Beziehung des Geistes auf sich selbst, an sich und nach seinem leiblichen Daseyn, auf die Menschheit, auf die Natur, auf Gott; diese wird der Geist sich zum vorstellenden, und im weiteren Fortgang zum denkenden Bewußtseyn zu bringen suchen; aber freilich nur allmählig und in einer gewissen Reihen- und Stufenfolge. Sofern die Philosophie sich nicht unmittelbar an die Volks-Religion anschloß und von derselben ausgieng, sondern einen selbstständigen Anfang nahm, ist die Natur das erste, was die Aufmerksamkeit des Geistes ansprach, sein Nachdenken erregte und beschäftigte, so daß eine solche Philosophie anfänglich ihrem wesentlichen Inhalt nach Natur-Philosophie ist, und der Mensch sich selbst vorerst nur als Theil der Natur denkt. Vermittelst des Nachdenkens über die Natur und an demselben erhebt er sich zum Gedanken Gottes, worin ihm sofort auch ein höherer

Digitized by Google

Begriff von sich selbst aufgeht, was sein Verhältniß zu der Welt und seine Bestimmung in derselben betrifft, und ebendaran erwacht das Bewußtseyn von dem Zusammenhang des Einzelnen mit der Menschheit und der Begriff von der Einheit des menschlichen Geschlechtes. Nachdem sich auf solche Weise die Philosophie nach den besonderen Beziehungen entwickelt und ausgebildet hat, drängt sich der denkenden Vernunft die letzte Aufgabe auf, dieses besondere Wissen in Einer Wissenschaft zu vereinigen. Je größer diese Aufgabe und je schwieriger die Lösung derselben ist, um so gewisser wird nun einerseits das Bedürfniß einer selbstbewußten Methode, zu philosophiren, sich herausstellen, andererseits gerade in dem Moment, in welchem die Philosophie die Höhe erreicht zu haben und an ihr Ziel gekommen zu seyn scheint, der Zweifel sich regen, ob die Kräfte des menschlichen Geistes zu diesem Werke hinreichen, ob, was bisher für Erkenntniß und Wissenschaft ausgegeben worden, auch wahr sey? womit eine neue Reihe von wissenschaftlichen Forschungen beginnen muß, weil der Geist auf die Erkenntniß der Wahrheit nicht Verzicht leisten, d. h. sich selbst nicht aufgeben kann.

In diesem Gange des philosophischen Forschens und Denkens haben wir schon eine Geschichte.

Indessen wurde bis jetzt nur auf den menschlichen Geist überhaupt und im Allgemeinen Rücksicht genommen, wie sich der Trieb des Wissens seinen (inneren) Gesetzen gemäß in den verschiedenen Beziehungen und Richtungen entwickelt. Nun ist aber weiter darauf zu reflectiren, daß der menschliche Geist in den Unterschieden der besonderen Volksgeister da ist. Diese besonderen Unterschiede drücken sich, wie in der Cultur überhaupt, so auch in der Philosophie, in besonderen Charakteren der Philosophie und in der geschichtlichen Entwicklung derselben aus. So ist ja der Unterschied zwischen der orientalischen und der griechischen Philosophie unverkennbar und die griechische Philosophie selbst wurde auf ganz verschiedene Weise in Alexandrien und in Rom umgebildet. Nehmen wir die neuere Geschichte, so hat die Philosophie der Engländer im Allgemeinen einen anderen Geist und Charakter, als die der Franzosen, und beide haben einen anderen, als die der Deutschen. Dieß ist Folge und Ausdruck des besonderen Volks- oder Nationalgeistes. Ja selbst die

Digitized by Google

geiſtigen Individualitäten ſind zu berückſichtigen; denn es kann gar nicht zweifelhaft ſeyn, daß nicht jeder Geiſt jedes philoſophiſche Syſtem, ſondern nur dieſer individuelle Geiſt und kein anderer dieſes und kein anderes philoſophiſches Syſtem erzeugen konnte. Alſo in dieſer allgemeinen, beſonderen und individuellen Beziehung iſt die Geſchichte der Philoſophie Aus- und Abdruck von der inneren Natur des menſchlichen Geiſtes.

2) Aber dieſer Geiſt darf nicht an und für ſich betrachtet werden, ſondern im Zuſammenhang mit allen denjenigen Potenzen, von welchen er umgeben iſt. Verſuchen wir, dieſes näher zu beſtimmen: Die Potenzen, von welchen der Geiſt umgeben iſt, ſind

a) ſolche, die vom Geiſt ſelbſt geſetzt ſind, aber hinwiederum auch auf den Geiſt zurückwirken. Die wichtigſten ſind die öffentliche Religion mit ihren Lehren und Gebräuchen, der Staat mit ſeinen Geſetzen und Sitten, die anderen Wiſſenſchaften, die Künſte, endlich die Philoſophie ſelbſt, ſofern ſie in mündlichen Lehren oder in Schriften äußerlich-wirklich geworden und zum Bewußtſeyn Anderer gekommen iſt.

In jeder Religion ſind — je nach dem beſonderen Geiſt und der beſonderen Bildungsſtufe eines Volkes mehr oder minder vollkommene Vorſtellungen über den Grund und Zweck der Welt, über das Weſen, das Verhältniß und die Beſtimmung des Menſchen niedergelegt, und es kann daher keine auffallende Erſcheinung ſeyn, daß die Philoſophie faſt überall von der Religion, als ihrer geſchichtlichen Vorausſetzung ausgieng, indem ſie die in derſelben vorhandenen Vorſtellungen zu Gedanken auszubilden oder durch Gedanken zu verdrängen ſuchte. Daß die politiſche Geſchichte eines Volkes und die Geſchichte ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung überhaupt, ſeiner philoſophiſchen insbeſondere aufs innigſte zuſammenhängen, liegt in der Natur der Sache und bewährt ſich durch alle Zeiten hindurch. Von den andern Wiſſenſchaften kommen die Sprachwiſſenſchaften, die geſchichtlichen und die Naturwiſſenſchaften hauptſächlich in Betracht; von den Künſten die Poeſie. Und was endlich die Philoſophie anbelangt, ſo iſt in einem gewiſſen Kreiſe, der allerdings, im Verhältniß zu dem allgemeinen geiſtigen Verkehr, enger oder weiter ſeyn kann, keiner der ſpäteren Philoſophen von den Leiſtungen und

Digitized by Google

Lehren der früheren, ihm vorangegangenen ganz unabhängig, indem er diese Lehren entweder auf eigenthümliche Weise zu den seinigen macht, oder gründlicher oder consequenter ausbildet oder mit Gegensätzen bekämpft.

Uebrigens ist das Verhältniß zwischen der Philosophie einerseits und der Religion, dem Staate, den anderen Wissenschaften und den Künsten andererseits ein wechselseitiges. Denn nicht nur empfängt die Philosophie Eindrücke von Religion und Staat, sondern sie erzeugt auch aus sich Gedanken und Grundsätze, wodurch die öffentlichen Religionen und die Staats-Verfassungen umgewandelt, ja umgestürzt werden. Die griechische Volks-Religion unterlag den Angriffen der Sophisten und der späteren Philosophen; Vorläufer der französischen Staats-Revolution vom Jahr 1789 waren der Sensualismus und philosophische Theorieen des Staats-Rechtes. Der Geist und die Methode, womit in neuerer Zeit die Naturwissenschaften und die Geschichte von den Deutschen behandelt werden, wurde durch die Kant'sche und Schelling'sche Philosophie bestimmt; wenn Schiller und Goethe allerdings auf die Geschichte der deutschen Philosophie Einfluß hatten, so sind sie ebensogewiß auch von dem Einfluß der deutschen Philosophie abhängig gewesen.

b) Aeußere im engeren Sinne, die wir unter dem Worte: Natur zusammenfassen. Diese kommt hier in Betracht nicht sowohl, sofern sie die Bedürfnisse und Mittel des Lebens gibt, sondern vielmehr, sofern sie die Bequemlichkeit und den geselligen Verkehr des Lebens fördert, und, abgesehen von allen materiellen Interessen, der Gegenstand ist, wodurch Sinn, Gefühl, Begierde, Phantasie, Gemüth, Gedanke erregt, bewegt und bestimmt werden. Darum gibt sich nicht selten sogar der besondere oder eigenthümliche Charakter der umgebenden Natur in dem Geist und Inhalt der Philosophie zu erkennen. Die ersten Anfänge der griechischen Philosophie findet man auf Inseln und in Küstenländern, und gewiß wurden die frühesten Philosopheme zum Theil durch die Anschauung der Erscheinungen, welche das Meer darbot, mitbestimmt.

So viel im Allgemeinen und Besonderen. Im Einzelnen sind die Herkunft, die Erziehung und Bildung, die Lebens-Verhältnisse und Lebens-Schicksale der Philosophen zu beachten und

Digitized by Google

es ist gewiß ein nicht geringer Reiz, welchen die Aufmerksamkeit auf solche Momente der Geschichte der Philosophie gibt.

Nach allem diesem hat die Geschichte der Philosophie diese darzustellen als das Werk des menschlichen Geistes, sofern er die Wissenschaft von dem Grund, Wesen und Endzweck des Daseyns hervorzubringen, das Wirkliche zu begreifen bestrebt ist, als ein Werk, welches sich durch verschiedene Momente und Stufen hindurch in der Art entwickelt, wie es theils durch die allgemeine, besondere und individuelle Natur des Geistes, theils durch seine äußeren Verhältnisse und Beziehungen bestimmt ist. Die einzelnen Philosophen erscheinen dabei nur als die einzelnen Organe, in welchen der Geist der Menschheit sich offenbart, die einzelnen philosophischen Systeme nur als besondere, in dem Allgemeinen begriffene Bestrebungen und Arbeiten, die Philosophie selbst nur als ein Element und Moment von dem geistigen Gesammtleben der Menschheit. Ebendamit ist ein innerer Zusammenhang nicht nur der besonderen Bestrebungen und Arbeiten der Philosophie mit einander, sondern auch der Philosophie mit dem ganzen geistigen Leben der Menschheit anerkannt.

Dieß erinnert noch an zweierlei Ansichten, welche sich, was den Fortschritt und den Erfolg der Philosophie betrifft, geltend zu machen suchen.

Nach der einen sind alle Systeme und Theorieen, die in der Geschichte der Philosophie auftreten, nichts, als eitle, mißlungene Versuche des menschlichen Verstandes oder der menschlichen Vernunft, die Aufgabe der Philosophie zu lösen; die Geschichte der Philosophie kann von Nichts erzählen, als von Täuschungen und Irrthümern, wie ein Irrthum den anderen verdrängt, eine Täuschung der anderen Platz macht.

Dieß ist nun aber eine den menschlichen Geist tief herabsetzende, desselben schlechthin unwürdige, auch in sich falsche Ansicht; denn unläugbar ist vermittelst der Philosophie manche Wahrheit zu Tage gefördert und ein wesentlicher Beitrag zur Entwicklung und Ausbildung der Humanität gegeben worden.

Nach der andern Ansicht ist die Geschichte der Philosophie eine stetig fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, jedes System stellt ein besonderes Moment und eine besondere Stufe in dieser

Digitized by Google

Entwicklung dar, so daß das nachfolgende eine immer vollkommenere und vollständigere Offenbarung der Wahrheit ist, indem es alle vorangegangenen in sich, als besondere Momente in die höhere Einheit aufnimmt. Man ist hie und da der Meinung, diese Ansicht stehe schon mit dem Satze in geradem Widerspruch, daß die Philosophie eine Entwicklung des denkenden Geistes oder der Wissenschaft sey; allein dieser Widerspruch ist wirklich nicht vorhanden. Freilich liegt es im Begriffe der Entwicklung, daß die Wissenschaft durch verschiedene Stufen und Gestalten hindurch geht, und von diesen Stufen die eine niedriger ist, als die andere, von den Gestalten die eine weniger ausgebildet, als die andere; aber dennoch könnte die Wissenschaft auf jeder Stufe und in jeder Gestalt wahr seyn. Ein Gleichniß mag dieses erläutern: das menschliche Leben hat seine natürliche Entwicklung durch die verschiedenen Stufen des Kindes-, Jünglings-, Mannes- und Greisen-Alters. Die Stufe der Kindheit ist nun allerdings eine niedrigere, untergeordnete, auf welcher das leibliche und geistige Leben noch unvollkommen ausgebildet ist; aber dennoch hat das Kindesalter — vorausgesetzt eine naturgemäße Entwicklung — seine natürliche Wahrheit. Angewendet auf unseren Gegenstand, so steht es mit dem Begriff geschichtlicher Entwicklung nicht im Widerspruch, daß die Philosophie sich rein im Elemente der Wahrheit fortbilde; aber in dem Gleichnisse selbst ist die nothwendige Voraussetzung, unter welcher es behauptet werden kann, ausgedrückt. Diese liegt aber darin, daß auf jeder Stufe die verschiedenen besonderen Elemente und Momente des Ganzen in dem an sich richtigen und der jeweiligen Stufe angemessenen Verhältnisse zu einander sich befinden und in solchem Verhältnisse dem natürlichen Typus gemäß sich in der Zeit entfalten. Sobald eines der Elemente aus diesen Verhältnissen heraustritt, ist die naturgemäße Entwicklung gestört und der Zustand hat nicht die natürliche Wahrheit, sondern ist vielmehr ein krankhafter. Untersuchen wir darnach die Geschichte der Philosophie, so wird man gewiß nicht sagen können, daß jeder Moment derselben dem Gesetze der naturgemäßen Entwicklung entspreche, innere Wahrheit habe. Man bedenke nur dieß Eine, daß jedes philosophische System als solches die Wissenschaft der Welt seyn will, vorgibt, diese Wissenschaft der Welt

Digitized by Google

zu seyn, während es vielleicht nur Eine Seite der Wirklichkeit darstellt. In dieser Einseitigkeit, die das Ganze seyn will, ist es schon mit dem Irrthum behaftet, außerdem, daß es auch in seiner Sphäre Irrthum an sich haben kann. Der Materialismus, wie der subjektive Idealismus mag immerhin ein besonderes Moment von dem Systeme der Philosophie seyn; aber in demselben Moment, in welchem er das System der Philosophie zu seyn behauptet, ist er dem Irrthum verfallen.

Mit vollem Grunde kann behauptet werden, daß in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie jede Zeit ihre Wahrheit, aber auch ihren Irrthum habe, und insofern die Geschichte der Philosophie den denkenden Geist darstelle, wie er die Wahrheit zu erringen und zu ergreifen sucht, aber immer im Kampfe mit ihrem Gegensatz, dem Irrthum. Die Wahrheit und das Suchen des Geistes nach der Wahrheit ist das Ewige, das Substantielle in der Geschichte der Philosophie, der Irrthum erscheint unter immer wechselnden Gestalten. Insofern könnte man endlich sagen, die Geschichte der Philosophie sey die Geschichte des denkenden Geistes in seinem Ringen nach Erkenntniß der Wahrheit, aber unter immer wechselnden Gestalten des Irrthums. Sie stellt den Kampf der ewigen Wahrheit mit den stets wandelbaren Formen des Irrthums dar, einen Kampf, in welchem die Wahrheit nicht nur nicht untergeht, sondern immer vollkommener sich entwickelt und verwirklicht. Die Philosophie als Wissenschaft bildet insofern das Seitenstück zum menschlichen Leben, in welchem ein fortgehender Kampf des Guten mit dem Bösen ist, so jedoch, daß das Gute sich immerfort behauptet und am Bösen und vermittelst des Bösen selbst sich kräftiget und entwickelt. Was auf dem Gebiete des Lebens das Gute und das Böse ist, das ist in der Sphäre des Wissens die Wahrheit und der Irrthum.

Diese Ansicht ist ebenso der Wirklichkeit der Sache angemessen, als sie der Geschichte der Philosophie ein wichtiges und ernstes Interesse gibt.

II. Die Methode der Geschichte der Philosophie.

Diese bezieht sich auf die Herbeischaffung, die Auswahl, die Anordnung und die Darstellung des geschichtlichen Stoffes.

Digitized by Google

1. Die Herbeischaffung.

Der geschichtliche Stoff wird herbeigeschafft oder gesammelt aus historischen Denkmalen, welche theils Quellen, theils Hülfsmittel sind. Es gehören hieher a) diejenigen Schriften, in welchen die Philosophen der verschiedenen Zeiten und Völker ihre philosophischen Gedanken, Theorieen, Systeme niedergelegt haben (Quellen im engeren Sinne, unmittelbare Quellen). Wo diese mangeln, treten b) diejenigen Schriften ein, in welchen Andere von den Gedanken, Theorieen und Systemen der Philosophen berichten (*mittelbare, abgeleitete* Quellen); den Vorzug verdienen beziehungsweise diejenigen, welche aus den Schriften der Philosophen selbst schöpften, daher der Zeit nach entferntere wohl zuverläßiger und brauchbarer seyn können, als der Zeit nach nähere, selbst gleichzeitige nicht ausgenommen. Beizuziehen sind ferner c) diejenigen Schriften, in welchen von den Lebensverhältnissen und Schicksalen, von der Erziehung, Bildung, von dem Charakter der Philosophen Nachrichten mitgetheilt werden. Selbstbiographieen, Briefsammlungen sind allerdings mit Vorsicht zu gebrauchen, aber auch höchst interessant und lehrreich, besonders wenn und sofern sie von dem *inneren* Leben der Philosophen, seinen stillen Arbeiten und Kämpfen Zeugniß geben; die sittlichen und religiösen Momente sind hier wohl zu beachten neben den rein-wissenschaftlichen; endlich d) diejenigen Werke, in welchen das öffentliche Leben, die Staatsverfassung, die Religion, der Zustand der wissenschaftlichen, künstlerischen und allgemeinen Bildung der Völker, aber auch die natürliche Beschaffenheit und Lage ihrer Länder geschildert werden. Es ist die Aufgabe, diese Schriften alle vollständig zu sammeln, auf dem Wege der Kritik die Aechtheit derselben, die Zeit ihrer Abfassung auszumitteln und den Text rein und vollständig herzustellen, endlich nach den Grundsätzen der Hermeneutik den Inhalt derselben zum Bewußtseyn zu bringen.

Daß der Einzelne dieses Alles in Beziehung auf alle Theile der Geschichte der Philosophie mit seinen Kräften *nicht* leisten *kann*, und sonach Studien und Arbeiten Anderer benützen *muß*, ist klar. Der Verfasser vorliegenden Werkes ist sich bewußt, das Meiste, insbesondere diejenigen philosophischen Systeme,

Digitized by Google

welche in der Geſchichte der Philoſophie eine bedeutſame Rolle ſpielen, aus den Quellen ſtudirt zu haben; aber ſein Werk mit Citaten auszuſchmücken oder gar zu überladen, hielt er um ſo weniger für räthlich, als ſolche Citate nicht einmal von Quellenſtudium ſicheres Zeugniß geben.

2. Die Auswahl.

Iſt der Stoff für die Geſchichte der Philoſophie geſammelt, ſo geht es an die Auswahl; denn nicht gerade alles Geſammelte iſt in die Geſchichte wirklich aufzunehmen. Die Auswahl beſtimmt ſich aber nach dem Zweck der hiſtoriſchen Darſtellung. Jedenfalls iſt dasjenige auszuwählen, ohne welches der geſchichtliche Entwicklungsgang, den die Philoſophie als die bezeichnete Wiſſenſchaft genommen, nicht begriffen werden kann, möge es nun in dieſer Hinſicht eine poſitive oder eine negative Bedeutung und Wirkſamkeit gehabt haben. Was Alles hiezu gehöre, iſt früher, wo von dem Begriffe der Geſchichte der Philoſophie die Rede war, auseinander geſetzt worden. Hier, wo die Geſchichte der Philoſophie von dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen und geſchichtlichen Standpunkt aus dargeſtellt werden ſoll, kann es gar nicht umgangen werden, alle diejenigen Elemente, die in der ebengenannten früheren Unterſuchung bezeichnet wurden, in dieſelbe aufzunehmen und zu verarbeiten. Daß übrigens die Löſung dieſer Aufgabe vorerſt nur unvollſtändig und unvollkommen ſeyn wird, darüber glaubt ſich der Verfaſſer nicht ausdrücklich entſchuldigen zu dürfen.

3. Die Anordnung.

Dieſe muß im Allgemeinen die chronologiſche ſeyn; denn im Verhältniſſe der Zeit hat ſich der Gegenſtand ſelbſt entwickelt und ausgebildet. Dabei ergiebt ſich aber dem aufmerkſamen und nachdenkenden Geſchichtsforſcher von ſelbſt und nothwendig die Eintheilung in Perioden und der Perioden in Abſchnitte. Denn dieſe Eintheilung hat nicht blos, wie Einige wähnen, den ſubjectiven Grund und Zweck, um die lange Reihe von Begebenheiten um ſo leichter und bequemer überſehen zu können (wornach es faſt am räthlichſten ſeyn möchte, die Perioden und Abſchnitte nach der Zahl der Blätter des Manuſcripts oder des

Digitized by Google

Buches gleich abzutheilen); sondern die Geschichte selbst zeigt gewisse Entwicklungsknoten, welche auch von dem Geschichtschreiber, wenn er seinen Gegenstand versteht, werden bemerkt und berücksichtigt werden. Damit ist zugleich der Gesichtspunkt bestimmt, wornach die Perioden von einander und innerhalb jeder Periode gewisse Abschnitte abzutheilen sind. Der Gesichtspunkt ist ein im Allgemeinen oder im Besonderen bedeutsamer Moment in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, ein Moment ist aber bedeutsam, sofern in ihm ein (beziehungsweise) neues, den Charakter und die Entwicklung der Philosophie bestimmendes Element in die Geschichte derselben eingetreten und darin (unmittelbar und mittelbar, positiv und negativ) fortgewirkt hat.

Ohne in eine Kritik anderer Anordnungen einzugehen, theile ich in diesem Werk die Geschichte der Philosophie in nur zwei Perioden, welche durch das wirksame Eingreifen des Christenthums in die Geschichte des menschlichen Geistes überhaupt und der Philosophie insbesondere geschieden werden und gebe zugleich in einer kurzen Uebersicht die Abtheilung jeder dieser Perioden in ihre besonderen Abschnitte, zum Theil mit einer kurzen Charakteristik, worin zugleich die Rechtfertigung angedeutet seyn soll.

Erste Periode.

Vom Anfang der Geschichte der Philosophie bis zum dritten christlichen Jahrhundert.

Erster Abschnitt.

Von Thales bis zu den Sophisten.

(a. C. 600—400.)

Erste Anfänge von Philosophie in verschiedenen besonderen Formen und Richtungen, die als solche in der Sophistik ihre Krisis finden.

Zweiter Abschnitt.

Sokrates, Platon und Aristoteles.

(a. C. 400—250.)

Wissenschaftliche Concentrirung der früheren besonderen Formen und Richtungen; Culmination der griechischen Philosophie.

Dritter Abschnitt.

Von Epikur und Zeno bis Sextus Empirikus.

(a. C. 250—v. C. 200.)

Rückgang der Philosophie in besondere, untergeordnete Formen; Schwächung durch Popularphilosophie und Eklecticismus; endliche Auflösung im Skepticismus.

Digitized by Google

Zweite Periode.

Vom Anfang des dritten christlichen Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Erster Abschnitt.

Vom dritten bis zum sechsten Jahrhundert.

Kampf christlicher Religions-Philosophie, insbesondere mit heidnischer, und Sieg der ersteren.

Zweiter Abschnitt.

Vom sechsten bis zum neunten Jahrhundert.

Vereinzelte Bemühungen um eine christliche Philosophie im Abendlande.

Dritter Abschnitt.

Vom neunten bis zum vierzehnten Jahrhundert.

Concentration dieser vereinzelten Bemühungen in der scholastischen Philosophie, Geschichte derselben.

Vierter Abschnitt.

Vom vierzehnten bis zum sechszehnten Jahrhundert.

Allmählige Auflösung der scholastischen Philosophie.

Fünfter Abschnitt.

Vom sechszehnten Jahrhundert bis J. Kant.

Sechster Abschnitt.

Von J. Kant bis zur Gegenwart.

Die Philosophie in ihrer äußeren Unabhängigkeit von christlicher Kirche und positiver Theologie, als Verstandes- und Vernunft-Wissenschaft.

Dieß ist die Anordnung und Eintheilung des geschichtlichen Stoffes im Allgemeinen.

Was die Anordnung im Besonderen, also in der einzelnen Periode und dem einzelnen Abschnitte betrifft, so wird Folgendes zu beobachten seyn:

Die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft muß ohne Zweifel überall den Kern bilden, und hier die verschiedenen Theorieen oder Systeme streng chronologisch zu ordnen, würde im höchsten Grade verwirrend und zweckwidrig seyn, indem sich bei diesem Verfahren eine gar zu bunte Mischung verschiedener Elemente ergeben würde, wobei die Einsicht in den inneren Entwicklungsgang des philosophischen Denkens fast unmöglich würde.

Digitized by Google

Hier muß nothwendig eine andere Anordnung eintreten, nämlich die, daß man die Lehren verſchiedener Philoſophen mit Rückſicht auf ein gemeinſchaftliches Prinzip und einen gemeinſamen wiſſenſchaftlichen Charakter gruppirt. In welcher Ordnung dann aber die beſonderen Gruppen an einander, und innerhalb jeder die ihr angehörigen Lehren der Einzelnen an einander gereiht werden ſollen, das hängt von dem inneren Verhältniß und Zuſammenhang ab, wornach ſich das wiſſenſchaftliche Prinzip und der philoſophiſche Gedanke in denſelben entwickelt hat.

Wenn Dieß, wie geſagt, den Kern von dem Inhalt der Periode und des Abſchnitts bildet, ſo wird es zweckmäßig ſeyn, den weiteren Inhalt, den die Geſchichte nach dem früher Ausgeführten haben und geben ſoll, ſo zu ordnen, daß einerſeits eine Schilderung der äußeren Verhältniſſe, unter welchen die Philoſophie ſich entwickelte, alſo eine Schilderung von dem Zuſtand und Schickſal der Staaten, der öffentlichen Religion, der Wiſſenſchaften und Künſte, ferner eine Schilderung der einzelnen Philoſophen nach ihrer Herkunft, ihrem Charakter, ihren Verhältniſſen und Schickſalen, ihrer ſonſtigen Thätigkeit, ihren Reiſen und dem Orte, wo ſie lehrten, *vorangeht*, andererſeits eine Darlegung der Fortſchritte und des Zuſtandes der Philoſophie den *Schluß* bildet, um damit einen angemeſſenen Uebergang zu dem Folgenden zu machen.

Bei dieſer Anordnung möchte am eheſten die ganze Geſchichte diejenige Klarheit, Anſchaulichkeit und Lebendigkeit gewinnen, die für das richtige und vollſtändige Verſtändniß derſelben erforderlich iſt.

4. Die Darſtellung.

An dieſe werden wohl mit Recht die Anforderungen gemacht, daß ſie einfach und deutlich ſey, den Inhalt und Charakter eines jeden philoſophiſchen Syſtemes mit Genauigkeit darlege, und ſo lichtvoll als möglich nachweiſe, wie ſich die Philoſophie durch die verſchiedenen Zeiten hindurch theils nach den Geſetzen des allgemeinen, beſonderen und individuellen geiſtigen Lebens, theils unter dem Einfluſſe der äußeren Potenzen ſo entwickeln mußte, wie ſie ſich wirklich entwickelte. Um dieſe Aufgabe glücklich zu löſen, wird insbeſondere erfordert, daß der Geſchichtſchreiber

Digitized by Google

sich in den eigenthümlichen Geist derjenigen Zeit, desjenigen Volkes und desjenigen Systemes versetze, welche dargestellt werden sollen, und sich diesen Geist aneignen. Dieß ist nun freilich auch bei dem besten Willen eine sehr schwere Kunst. Wo sie aber nicht geübt wird, wird die Geschichte der Philosophie mehr oder weniger entstellt. Was sich daher für den Geschichtschreiber der Philosophie am wenigsten schickt, und seinem Werke am meisten schadet, ist die Befangenheit in irgend einer besonderen philosophischen Lehre und Richtung. Er soll sich vielmehr gewöhnen, mit dem reinen Begriff der Philosophie und mit dem reinen Interesse für das Philosophiren als solches an die Geschichtschreibung zu gehen, diesen Begriff und dieses Interesse durchaus festzuhalten und als Maaßstab für Darstellung und Beurtheilung anzuwenden. Aus denselben Gründen soll sich der Geschichtschreiber auch einer besonderen Schulterminologie enthalten. Vielmehr könnte man von ihm fordern, daß er bei der Darstellung jedes philosophischen Systemes sich auch der Sprache und Terminologie desselben bediene; denn diese gehören mehr oder weniger der geistigen Individualität an. Auf der andern Seite ist es aber auch zuläßig, ja oft nöthig, eine solche eigenthümliche Terminologie in die allgemeine Sprache zu übersetzen, nicht nur, um den Inhalt deutlich zu machen, sondern auch, um den angenommenen Schein der Originalität aufzuheben; denn nicht selten liegt die Eigenthümlichkeit blos in den neuen Formeln, in welche alte Ideen und Gedanken eingekleidet werden. Unsere deutsche Sprache ist in ihrem allgemeinen Schatze tief und reich genug, um damit wissenschaftliche Gedanken, von denen es sich hier handelt, ausdrücken zu können.

Und nun zum Schlusse auch noch ein Paar Worte über den Werth der Geschichte der Philosophie und des Studiums derselben mit besonderer Beziehung auf den Gesichtspunkt dieses Werkes.

III. Der Werth der Geschichte der Philosophie.

Dieser bezieht sich theils auf die intellectuelle, theils auf die moralische Bildung.

Was das erstere betrifft, so wird im Allgemeinen das philosophische Auffassungs- und Beurtheilungsvermögen durch nichts

Digitized by Google

ſo ſehr geübt und geſchärft, die Unbefangenheit des philoſophiſchen Denkens durch nichts ſo ſehr erhalten und befördert, als durch eine ſolche Darſtellung der verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme, wie ſie in der Geſchichte der Philoſophie gegeben wird. Man vermag auch den Zuſtand der Philoſophie in irgend einer, insbeſondere alſo in der gegenwärtigen Zeit nicht richtig zu beurtheilen, noch viel weniger vermag man die Philoſophie mit glücklichem Erfolge zu bearbeiten, wenn man nicht mit der Geſchichte derſelben vertraut iſt. Es iſt eine thörichte Anmaßung und ein wirklich unſinniger Uebermuth, mit Geringſchätzung auf die früheren Arbeiten herabzuſehen oder ſie gar völlig zu ignoriren, in der Meinung, man könne allein und aus eigener Kraft die Wahrheit finden und die Wiſſenſchaft vollbringen. Die Geſchichte der Philoſophie zeigt, daß man nur auf den Wegen, welche von Anderen früher gebahnt und betreten worden ſind, bis zu dieſem Punkte der Bildung gekommen iſt; ſie weiſt nach, was bisher geleiſtet und errungen worden, und was noch zu leiſten und zu erringen übrig iſt; ſie iſt die beſte Lehrmeiſterin, welche Verirrungen und wie dieſelben zu vermeiden ſind. Wie viele Irrthümer, zu welchen man einzig und allein durch Unwiſſenheit über die frühere Geſchichte und durch die Sucht, allein weiſe und klug zu ſeyn, verführt worden, wären nicht begangen worden, wenn man ſich von der Geſchichte hätte belehren laſſen wollen, wie dieſelben Irrthümer, ſchon früher vorhanden, auch früher ſiegreich widerlegt wurden. Wie viel ſchneller und glücklicher wäre das Reich der Wahrheit gefördert worden, wenn man ſich von der Geſchichte hätte die Wege zeigen laſſen wollen, auf denen fortzuſchreiten war, ſtatt wieder auf Irrwege abzuweichen. Doch dieſe Förderung der tieferen und richtigeren Einſicht, wie eines erfolgreichen Arbeitens beſchränkt ſich nicht auf das Gebiet der Philoſophie ſelbſt. Es iſt zu bedenken, daß das Schickſal der Philoſophie zu allen Zeiten einestheils von den politiſchen Verhältniſſen, der religiöſen Bildung, der kirchlichen Verfaſſung und dem Zuſtande der Wiſſenſchaften überhaupt abhängig geweſen iſt, anderntheils auf alles dieſes zurückgewirkt hat. Inſofern weiß der Kenner der Geſchichte der Philoſophie diejenigen Urtheile zu würdigen und zurecht zu weiſen, in welchen die Philoſophie für Etwas ausgegeben wird, was, iſolirt von

Digitized by Google

dem übrigen äußeren und inneren Leben der Menschen, spurlos durch alle Zeiten hindurchgegangen; er lernt dagegen einsehen, daß die Philosophie zu allen Zeiten ein sehr wichtiges Element gewesen ist, welches auf den Gang der menschlichen Geschichte mächtig einwirkte; er lernt auf der einen Seite in der Geschichte der Philosophie die politischen Verhältnisse, die religiöse Bildung, die kirchliche Verfassung, den Zustand der Wissenschaften überhaupt von einer neuen Seite, nämlich nach ihrem Einfluß auf die Philosophie kennen, auf der andern Seite vermag er aber auch jenes Alles erst vollständig zu begreifen, wenn er es auch mit demjenigen Lichte, welches in der Geschichte der Philosophie aufgesteckt ist, beleuchten kann.

Im Besonderen ist nur derjenige im Stand, auch das einzelne philosophische System richtig aufzufassen, der es in seinen geschichtlichen Beziehungen begriffen hat. Wie ist es z. B. möglich, die Kant'sche Philosophie, insbesondere die Kritik der reinen Vernunft gründlich und recht zu verstehen ohne genaue Kenntniß der gleichzeitigen oder unmittelbar vorangegangenen Systeme deutscher, französischer, englischer Philosophie? Selbst Verirrungen, worüber Manche hart und wegwerfend zu urtheilen so sehr geneigt sind, lernt derjenige billig beurtheilen und sogar schätzen, der sich von der Geschichte der Philosophie über ihre Entstehung und ihre Folgen belehren läßt.

Wenn sich diese Urtheile auf den Werth, den die Geschichte der Philosophie und das Studium derselben für die intellectuelle Bildung hat, bezogen, so wird es erlaubt seyn, auch noch solchen Betrachtungen und Gefühlen Raum zu geben, welche den Werth für die sittliche Bildung betreffen, wie man überhaupt nicht versäumen sollte, bei den wissenschaftlichen Studien auch die ethische Seite derselben hervorzusuchen und in sich wirken zu lassen.

In dieser Beziehung ist es gewiß eine unser moralisches Gefühl anregende und erhebende Beschäftigung, den menschlichen Geist zu beobachten, wie er durch Jahrtausende hindurch mit einem unvertilgbaren Interesse und unermüdeten Fleiße nach der Wahrheit gerungen und an dem großen Gebäude der Wissenschaft gearbeitet hat; oft unter Gefahren und Verfolgungen, wie denn mehr als Einer das Opfer seines Strebens nach der Wahrheit und seiner Ueberzeugung von der Wahrheit geworden ist. Wäre auch, wie hie und da von oberfläch-

Digitized by Google

lichen oder bequem-indifferenten Menſchen behauptet wird, Alles, was der menſchliche Geiſt in dieſem Streben unternommen, nur eitler, mißlungener Verſuch; ſo müßte gerade in dieſem unermüdeten Suchen nach Etwas, was noch nicht gefunden iſt, ein merkwürdiges Zeugniß über den Urſprung und die Beſtimmung dieſes Geiſtes liegen. Die Wahrheit müßte als ein verlorenes Gut erſcheinen, von deſſen Beſitz nur die unvertilgbare Sehnſucht darnach zurückgeblieben; und an dieſen Gedanken und dieſes Gefühl müßte ſich wohl die Hoffnung, das verlorene wieder zu finden, anſchließen, weil doch, wenn die Welt nicht das Werk des Zufalls oder der Laune iſt, jedes Weſen in irgend einem Zeitpunkt ſeines Daſeyns dasjenige wird, was es nach dem inneren Rufe werden ſoll. Allein unläugbar iſt nicht Alles, was der Geiſt des Menſchen in dieſem Streben unternommen hat, nur eitler Verſuch. Es iſt doch nicht zu verkennen, daß der Menſch durch ſeine wiſſenſchaftlichen Forſchungen immer tiefer und vielſeitiger in die Natur eingedrungen iſt und Manches, was zuvor räthſelhaft und geheimnißvoll war, aufgelöst und enthüllt hat, daß er ebendamit auch auf bewundernswürdige Weiſe in der Kunſt fortgeſchritten iſt, die Natur für die Zwecke des menſchlichen Lebens zu gebrauchen. Nicht zu verkennen iſt, daß es dem Menſchen durch philoſophiſche Forſchungen gelungen iſt, ſein eigenes Weſen, die Geſetze und Zwecke ſeines Daſeyns immer mehr zu ergründen und daß es ihm ebendadurch möglich geworden, die allgemeinen und beſonderen Verhältniſſe des menſchlichen Lebens immer vollkommener und vollſtändiger zu bilden. Endlich auch was das Ueberſinnliche betrifft, iſt es Manchem vergönnt geweſen, dasjenige, was als unvertilgbare Ahnung und Hoffnung im menſchlichen Gemüthe liegt, auf eine oft überraſchende Weiſe im Lichte des Gedankens zu ſehen und Anderen darzuſtellen. Ueberlegt man ſolches, ſo erſcheinen diejenigen, welche die Erkenntniß und Wiſſenſchaft von dem Grund, Weſen und Endzweck des Daſeyns förderten, als große Wohlthäter der Menſchheit; und das Gefühl der Dankbarkeit, welches ihr Andenken erweckt, muß wohl auch den Entſchluß hervorrufen, durch redliches Streben ihnen nachzueifern!

Digitized by Google

Literatur.

Die Werke über Geschichte der Philosophie kann man etwa in drei Classen eintheilen,

a) solche, welche vereinzelte Materialien für die Geschichte der Philosophie enthalten. Hier nenne ich

1) Photii Bibliotheca ed. Bekker. Berol. 1824.

2) Cudworthi Systema intellectuale hujus Universi, übersetzt von Mosheim. Jena 1733. Fol. und dann Leiden 1773. 2 Bde. 4.

3) Pièrre Bayle Dictionnaire historique et critique, in verschiedenen Ausgaben. Die beste ist die zu Amsterdam und Leiden herausgekommene a. 1740. 4. Voll. Fol. Deutsch übersetzt von Johann Christoph Gottsched 1741—44 in 4 Fol.

Einen abgekürzten Auszug der philosophischen Artikel hat Ludwig Heinrich Jakob herausgegeben. Halle 1797. 2 Bde. 8.

4) Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers. Par une société de gens des lettres mis en ordre et publié par Mr. Diderot. Paris 1751—1763. XXVII. T. Letzte Ausgabe 1783—1800. 63. Livraisons. 4.

5) Wilhelm Traugott Krug: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. 4 Bde. 1. Aufl. 1827. 1828. 2. Aufl.

6) J. S. Ersch und J. G. Gruber: Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste.

7) A. Pauly: Real-Encyklopädie der classischen Alterthums-Wissenschaft. —

b) Ausführliche Werke, enthaltend eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte der Philosophie.

1) Joh. Jakob Brucker — Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Lipsiae 1742—44. 5 Voll. 4. nebst einem Supplementband als 6ten.

Außerordentlicher Fleiß im Sammeln der geschichtlichen Materien, daher auch eine reiche Literatur; aber mangelhafte, oft fehlerhafte und verkehrte Behandlung und Verarbeitung derselben, welche hauptsächlich daher rührt, daß der Verfasser in den eigenthümlichen Geist der verschiedenen Zeiten und Individuen nicht einzugehen weiß, sondern überall seine subjective Vorstellungsweise einmischt. Wenn wir dieß auffallend finden und mißbilligen, sollten wir bedenken, daß Spätere über manche unserer Darstellungen nicht anders urtheilen werden.

2) Dieterich Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie. Marburg 1791—97. 6 Bde. 8.

Ein besonderes Verdienst dieses Werkes (auch von Hegel anerkannt) liegt in der Bearbeitung der Philosophie des Mittelalters.

3) Johann Gottlieb Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben. Göttingen 1796—1804. 8 Bde. 8.

Digitized by Google

4) Ebendeſſelben: Geſchichte der neueren Philoſophie ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. Göttingen 1800—1806. 6 Bde. 8.

Dem Verfaſſer ſtand der Reichthum der Göttinger Bibliothek zu Dienſt; daher konnte er Auszüge aus damals ſeltenen philoſophiſchen Werken, wie z. B. des Jordanus Brunus geben. Dieſer Vorzug vermindert ſich indeſſen in demſelben Maaße, als neue Ausgaben ſolcher Werke veranſtaltet werden, was z. B. bei den Schriften des Bruno der Fall iſt.

5) Wilhelm Gottlieb Tennemann, Geſchichte der Philoſophie. Leipzig 1798—1819. 11 Bde. 8.

Das Werk zeichnet ſich durch Quellenſtudium, durch Fleiß, Genauigkeit und Vollſtändigkeit der Darſtellung aus. Ein Hauptfehler iſt, daß Tennemann an alle Syſteme den Maaßſtab der Kant'ſchen Philoſophie anlegt und darnach den Werth oder Unwerth derſelben beurtheilt. Das Werk, durch den Tod des Verfaſſers unterbrochen, iſt unvollendet geblieben; es geht nur bis auf die Wolf'ſche Philoſophie (exclus.). Der erſte Band, enthaltend die griechiſche Philoſophie bis Sokrates, welcher einer Umarbeitung am meiſten bedurfte, iſt wirklich im J. 1829 von A. Wendt umgearbeitet erſchienen — aber auf eine nicht befriedigende Art. Der Tennemann'ſche Text iſt nämlich unverändert geblieben und nur in Noten ſind die Berichtigungen angebracht worden, ſo daß eigentlich jeder Leſer genöthiget iſt, aus dem alten Texte und den Noten ſich ſelbſt den neuen verbeſſerten Text zu machen.

Auch eine Fortſetzung des Werkes iſt gleich nach dem Tode Tennemann's angekündiget, aber bis jetzt nicht realiſirt worden.

6) Heinrich Ritter, Geſchichte der Philoſophie — zweite verbeſſerte Aufl., Th. I. 1836. II. 1837 — wovon bis jetzt 5 Thle. 1829. 30. 31. 34. 41. erſchienen ſind, enthaltend die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, der Römiſchen, der Orientaliſchen und Neu-Platoniſchen und den Anfang der chriſtlichen Philoſophie. (Vergl. Karl Friedrich Hermann: Ueber Ritter's Darſtellung der Sokratiſchen Syſteme, eine Recenſion in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur, auch beſonders abgedruckt Heidelberg 1833.)

7) Carl Joſeph Hieronymus Windiſchmann, die Philoſophie im Fortgang der Weltgeſchichte. Erſter Theil: die Grundlagen der Philoſophie im Morgenland. 1. Abth. 1827. 2. Abth. 1829. 3. Abth. 1832. 4. Abth. 1834. — womit der erſte Theil abgeſchloſſen iſt. Damit iſt zu vergleichen: T. F. Stuhr, die chineſiſche Reichsreligion und die Syſteme der indiſchen Philoſophie in ihrem Verhältniß zu Offenbarungslehren mit Rückſicht auf die Anſichten von Windiſchmann, Schmitt und Richter betrachtet. 1835.

c) Minder ausführliche und umfaſſende Werke, Handbücher, Lehrbücher, Grundriſſe.

Zuerſt die ausländiſche, engliſche und franzöſiſche Literatur:

1) The history of Philosophy by Thom. Stanley. London 1655. Ed. III. 1701.

Digitized by Google

Lateiniſch überſetzt mit Berichtigungen von Gottfried Olearius: Historia philosophiae. Lipsiae 1711. 4. Venedig 1733.

2) Histoire critique de la Philosophie von des Landes. Paris 1730—36. Neue Ausgabe Amſterdam 1737. — Deutſche Ueberſetzung Leipzig 1770.

3) Histoire abregée de la philosophie par Formey. Amsterdam 1760. Deutſch: Berlin 1763.

4) Histoire comparée des systèmes de la philosophie par Degerando. Paris 1804. 3 Bde. 8. Deutſch überſetzt von Tennemann, Marburg 1806—7. 2 Bde. 8.

5) Dugald Stewart histoire abregée des sciences metaphysiques, morales et politiques depuis la renaissance des lettres, traduite par Buchon. Bruxelles 1829.

6) Victor Cousin — Nouveaux fragmens philosophiques (Abhandlungen über einzelne Gegenſtände aus der Geſchichte der Philoſophie). Paris 1828.

7) Ejsd. Cours de philosophie (Introduction à l'histoire de la philosophie). Paris 1828.

8) Ejsd. Cours de l'histoire de la philosophie. Tom. I. et II. Paris 1829.

9) Damiron: Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle. Paris 1828. 2e Edit. 1828. 3e 1834.

Nun die deutſche Literatur, die ich nach der Zeitfolge aufführen werde:

1) Brucker: Fragen aus der philoſophiſchen Hiſtorie. Ulm 1731.

2) Ejsd. Institutiones historiae philosophiae. 1747. 56. 90. Leipzig.

3) Lodtmann: Abriß der Geſchichte der Weltweisheit. Helmſtädt 1754.

4) Büſching: Grundriß der Geſchichte der Philoſophie. Berlin 1771.

5) Chriſtoph Meiners Grundriß der Geſchichte der Weltweisheit. Lemgo 1786. 1789.

6) Gurlitt: Abriß der Geſchichte der Philoſophie. Leipzig 1786.

7) Joh. Aug. Eberhard: Allgemeine Geſchichte der Philoſophie. Halle 1788. 2te Ausg. 1796.

8) Georg Locher: Grundriß der Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme von den Griechen bis auf Kant. München 1802.

9) Aſt: Grundriß einer Geſchichte der Philoſophie. Landshut 1807.

10) Tennemann: Grundriß der Geſchichte der Philoſophie. 1812. Vierte Ausgabe 1825. (In's Franzöſiſche überſetzt von V. Couſin.)

11) Krug: Geſchichte der Philoſophie alter Zeit. 1815. Zweite Auflage 1827.

12) Rirner — Handbuch der Geſchichte der Philoſophie. 3 Bde. Sulzbach 1822—23. 2te Aufl. 1829.

Hegel ſagt: es ſey am meiſten zu empfehlen.

E. Reinhold: es ſey in jeder Hinſicht werthlos und unbrauchbar; trage überall Spuren der Unwiſſenheit oder Nachläſſigkeit.

Digitized by Google

13) Ernſt Reinhold: Handbuch der allgemeinen Geſchichte der Philoſophie für alle wiſſenſchaftlich Gebildete. 1. Th. Gotha 1828. 2. Th. 1. Hälfte 1829. 2. Hälfte 1830. Zweite Ausgabe 1839.

14) Aſt: Hauptmomente der Geſchichte der Philoſophie. 1829.

15) Joh. Georg Mußmann: Grundriß der allgemeinen Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie. Halle 1830.

16) Püllenberg: Grundriß der Geſchichte der Philoſophie. 1831.

17) Ludwig Andreas Feuerbach: a) Geſchichte der neueren Philoſophie von Baco bis Spinoza. Ansbach 1833.

b) Darſtellung und Entwicklung der Leibniz'ſchen Philoſophie. 1837.

c) Pièrre Bayle, dargeſtellt und gewürdigt 1838.

18) Hegel: Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie. 1. und 2. Band 1833. 3. Band 1836 (von den Werken Bd. XIII. XIV. XV.).

19) Joh. Eduard Erdmann: Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung der Geſchichte der neueren Philoſophie. Leipzig, 1. Bd. Abth. 1. 1834. Abth. 2. 1836. 2. Bd. Abth. 1. 1840.

20) Dähne: Geſchichtliche Darſtellung der Jüdiſch-Alexandriniſchen Philoſophie. I. Abth. Halle 1834. II. Abth. 1835.

21) Brandis: Handbuch der Geſchichte der Griechiſch-Römiſchen Philoſophie. 1. Theil 1835.

22) J. Lichtenfels: Auszug des Wiſſenswürdigſten aus der Geſchichte der Philoſophie. Wien 1836.

23) H. M. Chalybäus: Hiſtoriſche Entwicklung der ſpekulativen Philoſophie von Kant bis Hegel. 1837. 2te Aufl. 1839. 3te Aufl. Dresden 1843.

24) K. L. Kannegießer: Abriß der Geſchichte der Philoſophie. Leipzig 1837.

25) Nüßlein: Grundriß der Geſchichte der Philoſophie. Augsb. 1837.

26) C. L. Michelet: Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie in Deutſchland von Kant bis Hegel. 2 Theile. Berlin 1837. 1838.

27) G. O. Marbach: Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie. Erſte Abtheilung. Einleitung und Geſchichte der griechiſchen Philoſophie; auch unter dem beſonderen Titel: Geſchichte der griechiſchen Philoſophie. Leipzig 1838.

28) L. Preller u. H. Ritter: Historia philosophiae graeco-romanae ex fontium locis contexta. 1838.

29) Poſſelt: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie. Erſte Abtheilung 1839.

30) C. Schmidt: Umriſſe zur Geſchichte der Philoſophie. Berlin 1839.

31) Chr. J. Braniß: Geſchichte der Philoſophie ſeit Kant. 1r Thl. 1842.

32) C. Biedermann: Die deutſche Philoſophie von Kant bis auf unſre Zeit, ihre wiſſenſchaftliche Entwicklung und ihre Stellung zu den politiſchen und ſocialen Verhältniſſen d. Gegenwart. Erſter Bd. Leipz. 1843.

Digitized by Google

Geſchichte der Philoſophie.

Erſte Periode.

Vom Anfang der Geſchichte der Philoſophie bis zum dritten chriſtlichen Jahrhundert.

Vorfrage.

Wo? und wann? iſt jener Anfang zu ſetzen? Dieß iſt eine Frage, deren genaue und gründliche Erörterung und endliche Entſcheidung ihr großes Intereſſe, aber auch ihre eben ſo große Schwierigkeiten hat; ſie zu erſchöpfen, erfordert ein eigenes, umfaſſendes und gelehrtes Werk. Wir beſchränken uns auf Folgendes.

Ueber den Anfang der Geſchichte der Philoſophie, wann? und wo? derſelbe zu ſetzen, giebt es zunächſt zwei verſchiedene Hauptanſichten.

Nach der einen iſt die Geſchichte der Philoſophie mit und bei den Griechen zu beginnen; nach der anderen hat der Geſchichtſchreiber der Philoſophie weiter zurückzugehen zu gewiſſen orientaliſchen Völkern, namentlich den Perſern, Indiern, Chaldäern, Egyptiern, wohl auch den Sineſen. Die erſte Anſicht kann in der näheren Ausführung zweierlei Sinn haben, nämlich entweder 1) die Geſchichte der Philoſophie kann geradezu ohne irgend eine Vorausſetzung mit der griechiſchen Philoſophie beginnen; oder 2) die Geſchichte der Philoſophie hat allerdings über die Griechen nicht hinauszugehen, aber die griechiſche

Digitized by Google

Philosophie hat zu ihrer Voraussetzung die griechische Volksreligion, ohne welche ihre Anfänge nicht begriffen werden können; der Geschichtschreiber der Philosophie hat also mit der Darstellung der griechischen Volksreligion zu beginnen. Die zweite Hauptansicht sodann hat noch mehrere von einander abweichende Modificationen, die sich vielleicht am einfachsten und deutlichsten näher so bezeichnen lassen:

Einige sagen, bei gewissen orientalischen Völkern finden sich früher, als bei den Griechen, mehr oder minder ausgebildete Philosopheme; diese müssen als solche in die Geschichte der Philosophie aufgenommen werden, und zwar so, daß die Darstellung derselben der der griechischen Philosophie vorangeht, eben weil sie älter sind, also mit jener die Geschichte der Philosophie beginnt. Ob jene älteren Philosopheme und die griechische Philosophie in irgend einem Zusammenhang mit einander stehen, kann hier unentschieden bleiben; der Anfang der Geschichte der Philosophie ist auch, wenn ein solcher Zusammenhang nicht statt findet, nicht in Griechenland, sondern im Oriente.

Andere wollen nicht behaupten, daß es eine orientalische Philosophie gegeben habe, die älter ist, als die griechische; dagegen machen sie geltend, daß gewisse orientalische Völker Religionssysteme gehabt haben, von denen wenigstens einige Ideen mit der griechischen Philosophie in einem solchen Zusammenhange stehen, daß ohne sie der Anfang und die erste Entwicklung der griechischen Philosophie nicht begriffen werden könne. Dieser Zusammenhang ist dann aber nach Einigen ein unmittelbarer, nach Anderen ein vermittelter und zwar so, daß die orientalischen Religionssysteme zunächst auf die griechische Volksreligion, und diese durch solchen Einfluß gebildete sofort auf die erste Erweckung und Gestaltung der griechischen Philosophie bestimmend einwirkten. Im ersteren Falle müßte der Geschichtschreiber der Philosophie mit der Darstellung jener orientalischen Religionssysteme beginnen, könnte aber von da sogleich zu der Darstellung der griechischen Philosophie übergehen; im anderen Falle müßte er zwischen diese zwei Darstellungen als vermittelndes Glied die Darstellung der griechischen Volksreligion einschieben.

Welche von diesen Ansichten ist die richtige? hat die historischen Gründe, wenigstens die gewichtigsten historischen Gründe für sich?

Digitized by Google

Daß eines der vorhin genannten orientaliſchen Völker noch früher, als die Griechen, eine Philoſophie im eigentlichen Sinne des Wortes und im beſtimmten Unterſchiede von Religion gehabt habe, kann mit hiſtoriſcher Zuverläßigkeit nicht behauptet werden, wenn man die chronologiſchen Beſtimmungen und Verhältniſſe mit der gehörigen Vorſicht und Genauigkeit in Acht nimmt. Daß es z. B. eine indiſche Philoſophie, und zwar eine nach Umfang, Inhalt und Form ſehr ausgebildete und entwickelte gegeben, iſt keinem Zweifel mehr unterworfen; aber daß dieſe indiſche Philoſophie älter geweſen, als die griechiſche, das iſt eben noch nicht hiſtoriſch erwieſen; und es wären alſo, ſo weit nur von Philoſophie die Rede iſt, diejenigen immer noch im Rechte, wenigſtens nicht in erweislichem Unrecht, welche in der Geſchichte der Philoſophie nicht über die griechiſche Philoſophie zu einer anderen, als der älteren zurückgehen. Dagegen iſt es aber entſchieden, daß unter den genannten orientaliſchen Völkern zu der Zeit, als die griechiſche Philoſophie ſich zu bilden anfieng, ſchon Religionslehren verbreitet waren, welche mannigfaltige und zugleich ſehr bedeutſame und intereſſante Elemente von Philoſophie einſchloſſen, Ideen über den Grund, das Weſen und den Endzweck der Welt; dieß gilt zunächſt von der perſiſchen und der indiſchen Religion. Es könnte alſo in Beziehung auf eine der oben aufgeführten Anſichten die Frage entſtehen: ob dieſe Religionslehren mit ihren philoſophiſchen Elementen auf die erſte Bildung der griechiſchen Philoſophie ſo influirt haben, daß ohne dieſe Influenz jene Bildung nicht wohl begriffen werden könnte, wobei wir, wieder mit Rückſicht auf oben angeführte Modificationen, zunächſt eine unmittelbare Influenz im Sinne haben. Wer dieſe Frage bejahen wollte, der müßte einmal nachweiſen können, daß die griechiſchen Staaten, namentlich diejenigen, aus welchen die erſten Philoſophen hervorgiengen, in einer äußeren (unmittelbaren oder mittelbaren) Verbindung mit jenen Völkern geſtanden ſeyen; er müßte ſodann in den älteſten Philoſophemen der Griechen beſtimmte Spuren von dem Einfluß jener orientaliſchen Religionslehren aufzuzeigen im Stande ſeyn.

Was den erſten Punkt anbelangt, ſo iſt es allerdings eine geſchichtliche Thatſache, daß die griechiſchen Staaten, insbeſondere

Digitized by Google

solche, welchen die ersten Philosophen angehörten, in unmittelbarer, vielseitiger Verbindung zunächst mit den Persern standen, hauptsächlich die an der Westküste von Kleinasien, aber auch die an der Küste von Thracien. Auch fällt der Anfang der griechischen Philosophie gerade in den Zeitpunkt, wo Cyrus das große persische Reich stiftete, und namentlich die griechischen Colonien in Asien besiegte. Der erste Abschnitt von der Geschichte der griechischen Philosophie fällt mit demjenigen der politischen Geschichte zusammen, in welchem Cyrus, Cambyses, Darius Hystaspis, Xerres auf dem persischen Thron saßen und nach allen Seiten hin gegen Egypten, Indien, Kleinasien, Thracien, Macedonien und Griechenland ihre Feldzüge und Eroberungen ausdehnten. Auf diese Weise mußten alle diese Völker einander mehr oder weniger kennen lernen und in Berührung mit einander kommen, auch was ihre geistige, insbesondere religiöse Bildung betrifft; und daß die Griechen insbesondere bei dieser Berührung sich gleichgültig verhalten haben, ist wahrlich nicht zu vermuthen. Wenn überhaupt, wie bei dem einzelnen Menschen, so auch bei den Völkern, in die Zeit der ersten freien Entfaltung der höhern Geisteskräfte auch die lebhafteste Wißbegierde und die regste Empfänglichkeit fällt, so gehörte Beides, Lust zu lernen und Lust sich mitzutheilen, zu den hervorstechenden Eigenthümlichkeiten des griechischen National-Charakters.

Dieß erinnert an den weiteren, hier in Betracht kommenden Umstand, daß ausgezeichnete Männer unter den ältesten griechischen Philosophen, Thales, Pythagoras, Demokritos Reisen nach Egypten, Persien, Indien gemacht haben sollen. Sind gleich nicht alle diese Reisen gehörig historisch beglaubiget, so kann doch auch das Ganze nicht wohl bloße Erfindung und Erdichtung seyn; wir dürfen vielmehr annehmen, daß diese Philosophen — in Folge vorangegangener allgemeiner Berührung und Bekanntschaft zwischen den Völkern — das Interesse gefühlt haben, gewisse orientalische Völker und ihre Cultur in unmittelbarer Anschauung näher kennen zu lernen, von diesem Interesse beseelt die Reisen unternahmen und auf denselben gewisse in den Religionen jener Völker niedergelegten Ideen sich aneigneten.

Dieß führt auf den zweiten Fragepunkt: ob sich in den Philosophemen der ältesten griechischen Philosophen bestimmte

Digitized by Google

Spuren von dem Einfluß orientaliſcher Religionslehren aufzeigen laſſen?

In dieſer Beziehung drängt ſich allerdings da und dort eine innere Aehnlichkeit und Verwandtſchaft zwiſchen griechiſchen Philoſophemen und orientaliſchen Religionslehren, namentlich der perſiſchen, der indiſchen, der ſineſiſchen unwillkührlich auf; auch iſt der Umſtand höchſt merkwürdig, daß dem Anfang der griechiſchen Philoſophie nicht lange vorangegangen oder gleichzeitig geweſen eine große Aufregung und Bewegung des geiſtigen Lebens im Orient, welche ſich weithin verbreitete, in Sina durch Confucius (550 v. C.), in Indien durch Budha (6tes Jahrh. v. C.), deſſen Lehre auch in Perſien eindrang und ſich weit über Aſien verbreitete, in Perſien ſelbſt durch Zoroaſter (585 v. C.). Denn es knüpft ſich daran unwillkührlich die Frage: ob in dieſer großen, umfaſſenden Bewegung des geiſtigen Lebens im Orient nicht auch ein Anſtoß und eine Erregung an die Griechen gekommen ſeyn ſollte, die doch ganz gewiß in einem nahen Verkehr mit Perſien ſtanden?

So wohl begründet dieſes Allgemeine iſt, ſo läßt ſich doch auf der andern Seite ein beſtimmter Zuſammenhang zwiſchen griechiſcher Philoſophie und orientaliſchen Religionslehren im Beſonderen oder Einzelnen in geſchichtlichen Thatſachen und auf den Grund geſchichtlicher Zeugniſſe nicht nachweiſen. Nie kann man ſagen, dieſen Gedanken, dieſe Idee hat der griechiſche Philoſoph aus orientaliſchen Lehren geſchöpft, weil dafür geſchichtliche Zeugniſſe fehlen. Eben darum kann es aber auch nicht in der Aufgabe des Geſchichtſchreibers liegen, der Darſtellung der Geſchichte griechiſcher Philoſophie einen Bericht über orientaliſche Religionsſyſteme vorauszuſchicken; ſo reichen Stoff zum Nachdenken übrigens der Umſtand giebt, daß ſolche wichtige Momente in der Entwicklung des geiſtigen Lebens der Menſchheit unter verſchiedenen Theilen derſelben in der Zeit ſo nahe an einander treffen; eine ähnliche, höchſt intereſſante Parallele zwiſchen dem Orient und dem Occident im fünfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert zieht Stuhr in ſeiner Schrift: die Religionsſyſteme der heidniſchen Völker des Orients S. 232.

Die bisherige Ausführung bezieht ſich jedoch nur auf die zwei Anſichten, 1) daß der griechiſchen Philoſophie eine ältere

Digitized by Google

orientalische Philosophie der Zeit nach vorangegangen, und also mit dieser letzteren die Geschichte der Philosophie zu beginnen sey, und 2) daß orientalische Religionssysteme mit der griechischen Philosophie in solch' einem unmittelbaren Zusammenhange stehen, daß der Anfang dieser ohne jene nicht begriffen werden könne und insofern die Geschichte der griechischen Philosophie mit der Darstellung jener Religionssysteme einzuleiten sey. Diese zwei Ansichten wären beseitiget; der weiteren Beurtheilung aber unterliegen nun noch zwei andere, die eine, wornach die Geschichte der griechischen Philosophie mit einer Darstellung orientalischer Religionssysteme und einer darauf folgenden Darstellung der griechischen Volksreligion einzuleiten ist, weil der Anfang der griechischen Philosophie durch die griechische Volksreligion, und diese durch orientalische Religionssysteme wesentlich bedingt war, die andere, wornach der Geschichte der griechischen Philosophie wenigstens die Darstellung der griechischen Volksreligion voranzuschicken ist, weil jene Philosophie diese Religion zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung hat, ohne welche ihre Anfänge nicht begriffen werden können.

Was die erste Ansicht betrifft, so kann man es wohl einer Geschichte der Religionen, aber gewiß nicht einer Geschichte der Philosophie, insbesondere der griechischen, zur Aufgabe machen, auch die griechische Volksreligion aus ihren geschichtlichen Voraussetzungen abzuleiten und zu erklären. Hat die griechische Philosophie in ihren Anfängen einen Zusammenhang mit der griechischen Volksreligion, so ist allerdings, wer die Geschichte jener darstellen will, verpflichtet, diesen Zusammenhang zum Bewußtseyn und zur Anerkennung zu bringen, aber er ist auch berechtiget, sein Geschäft an diesem Punkte zu begränzen; und darnach bliebe also etwa die Aufgabe übrig, der Geschichte der griechischen Philosophie einen Bericht über die griechische Volksreligion vorauszuschicken. Dieser Aufgabe können wir uns hier im Allgemeinen um so weniger entziehen, als wir ja überhaupt die Philosophie und ihre Geschichte als ein Element von dem geistigen Gesammtleben der Menschen und seiner geschichtlichen Entwicklung auffassen und darlegen wollen; inwiefern sich aber ein Zusammenhang zwischen griechischer Philosophie und griechischer Religion ergebe, ob ein näherer oder entfernterer, ein

Digitized by Google

poſitiver oder ein negativer, darüber wird ſich hier noch kein beſtimmtes Urtheil fällen laſſen, indem ein ſolches erſt das Reſultat aus der Darſtellung beider ſeyn kann.

Nach dieſen Reſultaten der Einleitung können wir zur Geſchichte der Philoſophie ſelbſt übergehen, gemäß dem früher ſchon (S. 14. 15.) mitgetheilten Entwurfe.

Erſter Abſchnitt.

Von Thales bis zu den Sophiſten.

(a. C. 600—400.)

I. Einleitung.

Von den inneren und äußeren Urſachen und Verhältniſſen, unter welchen die griechiſche Philoſophie entſtand und ſich entwickelte.

Wenn wir von der griechiſchen Philoſophie nun ausführlicher reden wollen, ſo müſſen wir uns vor Allem eine beſtimmte und klare Anſchauung davon machen, was unter dem griechiſchen Volke zu verſtehen iſt.

Dieſes griechiſche Volk dürfen wir aber nicht blos auf demjenigen Feſtland ſuchen, welches ausſchließlich oder vorzüglich Griechenland genannt zu werden pflegt, ſondern es war das griechiſche Volk zu der Zeit, als die griechiſche Philoſophie begann, bereits auch auf den Inſeln des ägeiſchen Meeres, auf den nördlichen Küſten von Afrika, auf den weſtlichen Küſten von Aſien, auf den Küſten Thraciens und des ſchwarzen Meeres, auf den ſüdlichen Küſten von Italien und auf Sicilien verbreitet.

Dies hängt mit der Geſchichte der Griechen aufs Genaueſte zuſammen, von der wir nur an folgende Hauptmomente erinnern können.

Es tritt uns hier ſogleich der auch für die Geſchichte der Philoſophie bedeutende Umſtand entgegen, daß das von der Natur reichbegabte Griechenland theils von Norden theils von Weſten her durch Colonieen aſiatiſcher Stämme bevölkert wurde; zuerſt Pelasger, dann Hellenen. Es iſt bemerkenswerth, daß

Digitized by Google

dieſe uralten Einwohner lange ſich ſelbſt überlaſſen geweſen zu ſeyn und nach Art der Wilden gelebt zu haben ſcheinen, wie denn erzählt wird, daß ſie Eicheln und rohes Fleiſch gegeſſen haben, auch der Erfindung des Feuers beſondere Erwähnung geſchieht. Unter Deucalion wurden die Pelasger von den Hellenen vertrieben und wanderten nach den Inſeln und Italien aus; die Hellenen aber füllten in vier durch Abkunft, Tradition und Sprache immer verwandten Stämmen, als Aeolier, Dorier, Achaier und Jonier das griechiſche Feſtland. Der Uebergang zur Cultur wurde bei den Hellenen zunächſt durch Einwanderung von Colonieen aus Egypten, Phönicien, Kleinaſien, namentlich Lydien befördert. Bald machten die Griechen aber auch Züge nach Außen, wie den Argonautenzug, wo ſie Thracien, und den Zug nach Troja, wo ſie Kleinaſien, beidemal zugleich die Inſeln des ägeiſchen Meeres näher kennen lernten. Schon während jener Einwanderungen oder bald nach denſelben hatten die Griechen gemeinſame politiſche Inſtitute, wie z. B. den Rath der Amphictyonen. Nach dem trojaniſchen Krieg wurde Griechenland lange durch die Kämpfe zwiſchen den Pelopiden und Heracliden beunruhiget und erſchüttert. Dieſe Kämpfe hatten zwei auch wieder für die geiſtige Cultur der Griechen wichtige Folgen. Nämlich: durch bedeutende Auswanderungen wurden die griechiſchen Colonieen auf den Inſeln des ägeiſchen Meeres, an der Küſte von Kleinaſien und dem ſchwarzen Meere, in Italien und auf den Inſeln und Küſten des mittelländiſchen Meeres gegründet. Unter dieſen Colonieen wurden die im ägeiſchen Meere und in Kleinaſien am früheſten durch Induſtrie und Handel mächtig und dieſe frühe Cultur wirkte bald belebend auf das Mutterland zurück. Sodann giengen in Griechenland ſelbſt mit den Wohnſitzen der verſchiedenen Stämme und mit der politiſchen Verfaſſung bedeutende Veränderungen vor. Die Dorier beſetzten Lacedämon, Argos und Meſſene, die Aeolier Elis, die Achäer Aegialus oder Achaja, die Jonier Attika. In den neugebildeten Staaten, welche nie ein feſtzuſammenhängendes Ganze, Ein (griechiſches) Reich bildeten, wurde nach mehr oder minder gewaltſamen Bewegungen die hergebrachte Herrſchaft (βασιλεια) durch geſetzliche Staatsverfaſſungen verdrängt. Obgleich dieſelben alle im Weſentlichen den republikaniſchen Charakter (nach dem

Digitized by Google

Sinne der Alten) an sich tragen; so zeigen sie doch einige charakteristische Unterschiede. Wenn nämlich in einigen das aristokratische Element überwiegend war, so in andern das demokratische. Wenn in einigen die Freiheit der Person, selbst im Widerstreite mit dem allgemeinen Interesse, sich geltend zu machen wußte; so wurde in anderen diese persönliche Freiheit mit einer Strenge und Consequenz, die nach manchen Beziehungen in Härte übergieng, den allgemeinen Zwecken aufgeopfert.

Während sich so in dem eigentlichen Griechenland das politische Wesen und Leben bildete und befestigte, breitete sich in Asien die Herrschaft der persischen Könige (von 560 an) immer weiter auch nach Westen aus und unterwarf sich nicht nur die griechischen Colonieen in Kleinasien, sondern auch Macedonien. Im J. 500 empörten sich jene unter dem Beistande Athens, und so gerieth Griechenland in einen harten und langen Kampf mit dem größten und mächtigsten der damals bestehenden Reiche. In diesem Kampfe entwickelte es seine jugendliche Nationalkraft aufs Herrlichste und der Preis war die Unabhängigkeit aller Griechen. Am glorreichsten gieng aus diesem Kampfe Athen hervor, welches unter Perikles die schönste Zeit verlebte, bis der peloponnesische Krieg dieses Glück unterbrach.

Die Bedeutung dieser Ereignisse für die Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie insbesondere liegt nahe.

Im Allgemeinen war die Entwicklung der europäischen Cultur in ihrer Eigenthümlichkeit und in ihrem Unterschiede von der orientalischen von dieser so wichtigen Seite gesichert. Daneben aber beginnt von dem genannten Zeitpunkt (560) an eben so gewiß als vielseitig der so merkwürdige und wichtige Verkehr zwischen Griechenland und Persien, der um so mehr Aufmerksamkeit verdient, als vor den persischen Kriegen schon in Folge von den Eroberungen des Darius Hystaspis Persien in eine nähere Verbindung mit Indien gekommen war. Wie die Perser nach Griechenland kamen, so wurden hinwiederum Griechen (namentlich als Gefangene) ins Innere des persischen Reiches geführt und scheinen dort eigene, bleibende Niederlassungen gebildet zu haben. Später entstand ein vielfacher, freier persönlicher Verkehr griechischer Staatsmänner mit persischen Königen. Im Besonderen wurde durch die persischen Kriege die innere

Digitized by Google

Cultur der Griechen selbst außerordentlich beschleuniget. Die mächtige Erhebung und Begeisterung, in welche die Gemüther durch diese Nationalkriege versetzt wurden, weckte alle höheren Seelenkräfte und gab insbesondere der Kunst neben dem geistigen Schwung einen würdigen Stoff. Eine besondere Folge war, daß Athen der Mittelpunkt nicht nur des politischen Lebens, als solcher auch der Vereinigungspunkt für die klein-asiatischen Colonieen, sondern auch der wissenschaftlichen und künstlerischen Bildung wurde. In diesem Staate vorzüglich erwachte unter allen Ständen ein Streben nach Aufklärung, welches, wie sich später zeigen wird, von den Sophisten genährt auf den politischen und religiösen Zustand einen mächtigen, tiefgehenden Einfluß hatte. Das Uebermaaß der demokratischen Freiheit, welches auch eine Folge dieser glorreichen Kriege war, wirkte nachtheilig auf Wissenschaften und Künste, indem diese zu Mitteln der politischen Intrike und der Volkstäuschung herabgewürdiget wurden. Unter diesen äußeren Schicksalen entwickelte sich die griechische Philosophie in unserem Abschnitt.

Nun wäre der griechische Geist auch nach seinem inneren Wesen und seiner inneren Entwicklung zu betrachten.

Der griechische Nationalcharakter zeigt folgende wesentliche Züge: Im Allgemeinen eine ungewöhnliche Erregbarkeit und Lebendigkeit des Geistes, wovon eine außerordentliche Liebe zur Unabhängigkeit und Freiheit des besonderen Stammes und selbst der einzelnen Person die natürliche Folge war, weil und sofern nur in dieser Unabhängigkeit und Freiheit jene Erregbarkeit und Lebendigkeit ihren angemessenen Spielraum fand. Diese erscheint freilich oft als unstäte, leichtsinnige Beweglichkeit, aber, besonders im Drange äußerer Verhältnisse, concentrirte sie sich zu einer großen und selbstständigen Stärke der Gesinnung und der That, oder zu rasch-entschlossener Klugheit. Im Besonderen viel Schärfe und Feinheit des Sinnes, der Anschauung und Beobachtung, große Begierde von Anderen zu lernen und sich Anderen mitzutheilen, nicht blos lebhafte Einbildungskraft, sondern Phantasie, welche für den Begriff leicht das angemessene Bild zu finden wußte, daher ausgezeichnete Anlage zur Kunst in allen Beziehungen, viel Gefühl für das Anständige und Schickliche im Reden und Thun, ein außerordentlich klarer und heller

Digitized by Google

Verstand im Leben, in der Wissenschaft und Kunst, und dieses Alles in einem so glücklichen Ebenmaaß, wie es die Natur einem Volke selten giebt; daher die Werke der Griechen in Wissenschaft und Kunst noch jetzt den Werth haben, Muster zu seyn.

Aus diesem so begabten Volksgeiste entwickelte sich unter den allgemeinen Gesetzen und Bedingungen menschlicher Cultur die griechische Bildung.

Wollen wir besondere Elemente derselben berücksichtigen, so verdient unsere Aufmerksamkeit vorzüglich die Religion.

Genauere Untersuchungen über den Zusammenhang der ältesten griechischen Philosopheme mit der griechischen Religion können erst später angestellt werden, wenn wir von dem Inhalt der ersteren bestimmtere Kenntniß haben. Hier ist nur im Allgemeinen die Religion der Griechen zu bezeichnen und der Uebergang aus derselben in die Philosophie anzudeuten.

Die religiösen Ideen finden wir bei den Griechen zuerst in der symbolischen Einkleidung und insofern hängt das Griechische mit dem Orientalischen am nächsten zusammen. Hieher gehören vorzüglich die orphischen Lehren, worunter freilich Mancherlei zu befassen ist. Dichter, wie Orpheus, Linus, Musäus waren die Lehrer des Volks.

Diese symbolische Religion gieng in die mythische über, wie sie sich in den Gesängen Homers und Hesiods darstellt.

Diese mythische Darstellung der religiösen Begriffe schloß einen Anthropomorphismus in sich, der mancherlei Ausartungen ausgesetzt war, wirklich auch zum Theil in alberne und unsittliche Götterfabeln ausartete und daher, wenigstens bei dem gebildeten Theil des Volks, als Religion bald das Ansehen und den Glauben verlor. Auf der andern Seite gaben aber auch die Mythen Mancherlei zu denken, sofern man bald entdecken konnte, daß in jenen Göttern ursprünglich theils Gewalten des geselligen und politischen Lebens, theils Naturkräfte personificirt seyen. Der denkende Theil des Volkes mochte sich an diese Begriffe halten, und fand darin Veranlassung und Nahrung zur Speculation. Dieß ist ohne Zweifel ein Punkt, wo auf eine ganz einfache und begreifliche Weise die Philosophie aus der Volksreligion hervorgieng. Indessen geschah dieser Uebergang nicht unmittelbar, sondern wurde durch die sogenannten

Digitized by Google

alten Theologen, θεολογος, wie (nach der Annahme des Ariſtoteles) durch Pherecydes, Epimenides u. A. vermittelt. Die ſo entſtandenen Philoſopheme gehörten zunächſt demjenigen wiſſenſchaftlichen Gebiet an, welches die Griechen mit dem Worte: Phyſik bezeichneten.

Neben dieſer mythiſchen Volksreligion beſtanden die ſogenannten Myſterien. Ihren Urſprung hatten ſie ohne Zweifel in derjenigen Periode der religiöſen Bildung, welche der mythiſchen Volksreligion vorangieng. Was ihren Inhalt betrifft, ſo enthielten ſie zwar nach dem Zeugniß des Ariſtoteles auch Lehren über die Entſtehung der Welt und der Natur; vorzüglich aber ſetzten ſie ihre Bedeutung und Beſtimmung darein, das ethiſche Element der Religion zu bewahren; daher die Lehren von der Seele, ihrem gegenwärtigen und künftigen Leben, von der Sünde, von der Reinigung, von der Vergeltung, und die hierauf bezüglichen Gebräuche. Aus dieſer Quelle mögen die Gnomiker geſchöpft haben, welche die erſten Anfänge einer wiſſenſchaftlichen Ethik bildeten.

Endlich ſind zu erwähnen diejenigen Männer, welche mit ihrer höheren Aufklärung und Weisheit, mit einer mehr oder minder bedeutſamen Wirkſamkeit ganz offen und frei in das äußere bürgerliche Leben hereintraten. Es ſind dieß hauptſächlich die ſogenannten ſieben Weiſen, Männer, welche einestheils eine politiſche Thätigkeit entwickelten, anderntheils mit ihren höheren Kenntniſſen, beſonders von der Natur, und durch einfache Sprüche oder Gnomen auf den Verſtand und die Sitten des Volks zu wirken ſuchten.

So ſehen wir, daß bei den Griechen überall der Gedanke aus der Hülle des Mythus und des Myſteriums ſich heraus zu arbeiten, in ſeiner Freiheit und Klarheit ſich zu offenbaren und zu entwickeln ſuchte.

Dieſes freie Denken und Forſchen erwachte zuerſt da, wo die äußeren Umſtände am günſtigſten waren; denn, ſagt Ariſtoteles, erſt nachdem für die Noth des Lebens geſorgt war, hat man zu philoſophiren angefangen. Zu dieſer Gunſt der Umſtände iſt aber zu rechnen, daß eine gewiſſe Stufe der geiſtigen Bildung überhaupt erreicht, Wohlſtand gewonnen, Ordnung und Freiheit des öffentlichen Lebens verwirklichet ſey. Dieſes fand aber, wie ſchon

Digitized by Google

früher angedeutet wurde, zuerst und vorzüglich in den griechischen Colonieen in Kleinasien und auf den Inseln des ägeischen Meeres Statt; hier war neben der Anmuth des üppigen Landes am frühesten ein höherer Grad von allgemeiner und politischer Bildung, der lebhafteste Verkehr mit anderen Völkern theils tiefer ins Innere von Asien, theils nach Außen vermittelst des Meeres. Auch mögen die größeren Naturerscheinungen, die sich in den an der See gelegenen Ländern dem Auge darbieten, das ihrige dazu beigetragen haben, das Nachdenken über die Natur zu wecken.

Der Gang aber, den das einmal angeregte Denken den Gesetzen des geistigen Lebens gemäß machen mußte, war der:

Zuerst ist der Geist von der Außenwelt in Anspruch genommen und mit derselben beschäftiget. An die Wahrnehmung, daß alles Einzelne in der Natur entsteht und vergeht, knüpft der denkende Verstand die Frage: ob auch die Natur selbst als Ganzes entstanden sey und vergehen werde? Indem er nach dem Ursprung der Natur forscht, wird ihm die Entstehung des Einzelnen das Vorbild von der Entstehung des Ganzen; und hier kommt es allein darauf an, ob er, was die Entstehung des Einzelnen bewirkt und bedingt, richtig zu überlegen und vollständig herauszufinden weiß, mit welchem Sinne er die Natur überhaupt betrachtet, ob er weiter Nichts sieht, als die sinnenfällige Materie oder ob er Empfänglichkeit genug hat, auch ein unsinnliches Lebensprinzip anzuerkennen? Es wird sich zeigen, daß der griechische Geist tief und fein genug war, um gleich Anfangs dieses Leben der Natur zu erkennen.

In solchen von der Wahrnehmung ausgehenden und nach der Analogie derselben gemachten Erklärungen findet sich das Denken nicht befriediget. Es entgeht ihm nicht, daß überall bestimmte Formen und Verhältnisse sind, überall Maaß, Ordnung und Zusammenhang ist; wie sollen diese begriffen werden? Sofern das Denken vom Sinnlichen ausgegangen ist, liegen ihm die mathematischen Verhältnisse und Gesetze am nächsten.

Nachdem so der Gedanke des Gesetzes und der Nothwendigkeit entwickelt ist, bildet er sich immer mehr aus; er legt das sinnliche Gewand, in welches er noch verhüllt ist, die Form, an welche er noch gebunden wird, ab und versucht als reiner

Digitized by Google

Gedanke die Welt zu erfassen. Indem sich aber die Forschung über die sinnliche und endliche Form erhebt, erwacht der Gegensatz zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der Idee der Vernunft, der Vielheit und Einheit, dem Endlichen und Unendlichen; ebendamit das Bedürfniß der Dialektik, um diesen Gegensatz als solchen zu lösen. Je weniger es ihr in der ersten mangelhaften Gestalt gelingt, die Aufgabe zu lösen, um so gewisser erzeugt sie den Zweifel an der Zulänglichkeit der menschlichen Erkenntniß oder gar die Verwerfung aller Wahrheit und Gewißheit; und das einzige Rettungsmittel liegt darin, daß man das Wissen selbst nach Inhalt und Form zum Gegenstand tieferer Spekulation mache, der Geist in sich selbst eingehe, um zur Besinnung über sich selbst zu kommen.

Diese den Momenten und Entwicklungsstufen des Geistes entnommene und entsprechende Construction der philosophischen Arbeiten, die in unseren Abschnitt fallen, muß sich durch die geschichtliche Darstellung der einzelnen philosophischen Lehren bestätigen.

Zuvor ist der Philosophen, welche diesem Abschnitt angehören, nach ihren persönlichen Eigenschaften und Verhältnissen Erwähnung zu thun.

Man kann sie nach verschiedenen Rücksichten aufführen, 1) nach ihren philosophischen Lehren, so daß diejenigen, deren Theorieen denselben oder einen ähnlichen wissenschaftlichen Charakter an sich tragen, in eine Gruppe zusammengestellt würden, 2) nach den Geburtsorten, 3) nach der Zeitfolge, 4) nach den Orten, wo sie lehrten.

Mit Rücksichten auf den wissenschaftlichen Charakter werden in der Folge ihre philosophischen *Lehren* zusammengestellt werden; es scheint daher zweckmäßig, hier in der biographischen Darstellung einen anderen Gesichtspunkt zu nehmen. Nun ist aber der Geburtsort an und für sich etwas gleichgültiges, ob er wohl auch zu bemerken seyn wird. Dagegen hat es Interesse, die verschiedenen Gegenden kennen zu lernen, von welchen die philosophische Cultur der Griechen ausgieng. Wir wollen daher diesen Gesichtspunkt wählen und dabei die Zeitfolge berücksichtigen.

Es sind aber drei Gegenden, in welchen die Philosophie ihren Sitz, zum Theil auch ihren Lehrstuhl hatte: Jonien in

Digitized by Google

Klein-Asien mit einigen nahe gelegenen Inseln, das westliche und östliche Küstenland von Unter-Italien in einiger Verbindung mit Sicilien, die südliche Küste von Thracien.

A. In Jonien finden wir

a. in Milet

1) den Thales, geboren ums Jahr 629—640 in Milet, damals der bedeutendsten Stadt in Jonien, an der Küste von Klein-Asien, aus einer vornehmen Familie, die aus Phönicien eingewandert war. Er genoß ein bedeutendes politisches Ansehen unter seinen Mitbürgern; es wird von ihm erzählt, er habe die Mesier durch seine Warnung, sich mit Crösus gegen Cyrus zu verbinden, vor großem Unglück bewahrt, auch den Joniern, als sie von den Persern bedrängt wurden, den klugen Rath gegeben, Teos (an der Küste des ägeischen Meeres) zum Mittelpunkt ihrer Verbindung zu machen. Nach weiteren Nachrichten zeichnete er sich durch astronomische und metereologische Beobachtungen und Kenntnisse aus. Vermöge der ersteren konnte er eine Sonnenfinsterniß vorhersagen und vermittelst der letzteren soll er eine reiche Ernte von den Oelbäumen vorhergesehen und, indem er viele Oliven-Gärten miethete, sich sehr bereichert haben. Auch von geometrischen Constructionen, die er gefunden, erzählten die Alten. Diese verschiedenen Kenntnisse habe er auf einer Reise nach Egypten erworben oder wenigstens erweitert.

Ein Mitbürger und Zeitgenosse des Thales, nach Einigen etwas älter, nach Anderen 30 oder nur 18 Jahre jünger, als Thales, ein Schüler und Freund von diesem war

2) Anarimander. Auch ihm schreibt man eine politische Wirksamkeit zu; ferner soll er die Sonnenuhr erfunden und vermittelst derselben manche Bestimmungen über die Bewegung der Sonne gegeben, Untersuchungen über die Größe und Entfernung der Himmelskörper angestellt, auch eine Erd- (oder geographische) Tafel verfertiget haben; welches Letztere etwa auf große Reisen, die er gemacht, hindeuten könnte.

Auch ein Milesier, nach einigen Nachrichten ein Schüler von Anarimander, nach dem Urtheil Anderer, welches wahrscheinlicher ist, kein Zeitgenosse mehr weder von Anarimander noch von Thales war

3) Anarimenes, von dessen Lebens-Umständen gar keine

Digitized by Google

Berichte auf uns gekommen sind. Diogenes Laertius führt zwei Briefe an, die er dem Pythagoras geschrieben haben soll, in einem berichtet er den Tod des Thales, im andern gibt er politische Nachrichten von seinem Vaterlande.

b. in Ephesus —

4) Herakleitos, geboren zu Ephesus, ungefähr 540 Jahre vor Christus. Auch er war in seiner Vaterstadt ein bedeutender Mann. Den Antrag, die Herrschaft über seine Vaterstadt zu übernehmen und derselben Gesetze zu geben, lehnte er ab aus einer gewissen Verachtung gegen seine Landsleute, die aus einem tiefen Gefühl von der Verkehrtheit ihrer Gesinnung und der Verderblichkeit der Pöbelherrschaft hervorgieng. Diogenes Laertius erzählt, Heraklit habe gesagt: Es gebührte den Ephesiern allen, daß ihnen, wie sie erwachsen, die Hälse gebrochen und den Unmündigen die Stadt überlassen würde, weil sie seinen Freund, Hermodorus, den trefflichsten unter ihnen, vertrieben hatten, aus dem Grunde: Unter uns soll Keiner der trefflichste seyn; ist ein solcher, so sey er es anderwärts und bei Anderen. Eine Einladung des Darius Hystaspis, zu ihm zu kommen und ihn der griechischen Philosophie theilhaftig zu machen, soll er abgelehnt haben.

Er ist der Verfasser eines Buches, welchem die Alten verschiedene Titel geben, *περι φυσεως*, *περι πολιτειας*, *μουσαι*, und drei Theile: *περι του παντος*, *πολιτικον*, *θεολογικον*; er legte es in den Tempel der Diana zu Ephesus nieder. Man fand es so dunkel, daß Heraklit davon den Beinamen: der dunkle (*σκοτεινος*) erhielt. Zwar bestand diese Dunkelheit nach dem Zeugniß des Aristoteles blos darin, daß es schwierig war, die Glieder der Rede ordentlich abzutheilen; allein der Grund lag doch wohl tiefer theils darin, daß die griechische Prosa damals noch wenig ausgebildet war, theils in der individuellen Gemüths- und Darstellungsart des Heraklit. Heraklit habe *υπο μελαγχολιας* Manches nur halb vollendet geschrieben und sey sich in seiner Darstellung nicht gleich geblieben. Bei einem finstern und stolzen Charakter hatte er die Eigenthümlichkeit, daß er Vieles in kurzen bildlichen Ausdrücken nach Art der Sprichwörter darstellte, wovon er auch den Beinamen des Räthselhaften (*αινικτης*) erhielt. Diesem bildlichen Ausdruck scheint er einen besonderen Werth beigelegt zu haben, wie man aus der

Digitized by Google

Aeußerung von ihm schließen kann: Der delphische Gott sage nicht und verberge nicht, sondern deute an. Er war bekannt mit den Lehren der früheren Philosophen, namentlich des Pythagoras und des Xenophanes, verachtete diese aber ebenso, wie die Darstellungen der Dichter und die Meinungen des Volkes. Dieser Verachtung alles Fremden stand eine große Zuversicht zu der eigenen Philosophie und eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit derselben zur Seite.

c. in Clazomenä in Lydien

5) Anaragoras, geboren ums Jahr 500. Er hielt sich ungefähr bis in sein 50stes Lebensjahr in seiner Vaterstadt auf, wo er in großem Ansehen stand, begab sich sodann nach Athen, wo er berühmte Männer, wie Euripides, Archelaos, Sokrates zu Schülern hatte; mit Perikles lebte er in vertrauter Freundschaft. Allein seine philosophischen Lehren, durch die er sich des Atheismus schuldig machte (indem er z. B. die Sonne für einen glühenden Stein und die Omina natürlich erklärte) und seine politischen Ansichten (namentlich hielt er sich zur persischen Parthie, *μηδισμος*) zogen ihm Verfolgungen und eine Anklage zu, gegen welche ihn Perikles nicht mehr zu schützen vermochte. Er flüchtete also (wenigstens ist dieß von den abweichenden Erzählungen die wahrscheinlichste) nach Lampsakus, einer Stadt an der Küste vom Hellespont, wo er 428 in seinem 70sten Lebensjahr starb. Nach den Zeugnissen der Alten war er ein Mann von ernsten, strengen Grundsätzen und erhabener Denkart.

d. in Apollonia auf der Insel Creta

6) Diogenes (von Apollonia), ein Zeitgenosse des Anaragoras, blühte ums Jahr 472. Von seinen Lebensumständen hat man keine Nachricht; ungewiß ist insbesondere die Sage, daß auch er in Athen gelebt und gelehrt habe.

e. auf der Insel Samos

7) Melissus; stand daselbst ums Jahr 440 in bedeutenden Staats-Aemtern, schlug auch eine Flotte der Athenienser. Von seiner prosaischen Schrift über die Natur finden sich bei Simplicius mehrere Fragmente.

Diesen Nachrichten gemäß wäre von den jonischen Philosophen Anaragoras der Einzige, von dem wir gewiß wissen, daß er nach Athen gekommen und dort Philosophie gelehrt habe.

Digitized by Google

Versetzen wir uns nun auf den zweiten Schauplatz unserer Geschichte der Philosophie,

B. nach Unter-Italien, so finden wir

a. auf der östlichen Küste in Croton den Hauptsitz der Pythagoreer.

1) Pythagoras, geboren zwischen 580—600 auf der Insel Samos. Sein Vater war den wahrscheinlichsten Berichten nach Mnesarchos, ein Steinschneider oder Kaufmann, Abkömmling pelasgischer Tyrrhener, die hie und da auf den griechischen Inseln erschienen und einen alten Cultus hatten.

Lehrer des Pythagoras sollen gewesen seyn Thales, Anarimander, Pherecydes.

Nachdem er, vielleicht bei Thales, sich besonders in der Mathematik ausgebildet hatte, unternahm er Reisen, angeblich nach Phönicien, Egypten, Babylon, Persien und Indien; gewiß die nach Egypten, wo er sich 22 Jahre lang aufgehalten haben soll. Hier in genauer Verbindung mit den Priestern sammelte er mathematische, physikalische und medicinische Kenntnisse; hier mag auch in Folge der Bekanntschaft mit dem egyptischen Priesterwesen der erste Gedanke in ihm geweckt worden seyn, einen Bund zu stiften; nach Anderen gieng dieser Bund aus dem eigenthümlichen Gottesdienst hervor, den die pelasgischen Tyrrhener bewahrten und unter den griechischen Stämmen zu verbreiten suchten. Nach seiner Rückkunft aus Egypten verließ er sein Vaterland, welches damals von Polykrates beherrscht wurde, bald wieder, reiste durch Griechenland und begab sich nach Kroton, wo er sich niederließ und seinen Bund stiftete. Diesen pythagoreischen Bund, in der alten Welt so wichtig und berühmt, kennt man zwar in mehrfachen Beziehungen; doch ist Manches noch dunkel über seinen Zweck und sein Schicksal. Soweit man seine Einrichtung kennt, war er eine (in gewissem Grad geheime) Gesellschaft von Männern, die bei einer bestimmten Lebensweise und Beschäftigung, auch unter Beobachtung eines besonderen Gottesdienstes sich theils die eigene wissenschaftliche, religiöse und moralische Bildung, theils aber auch ein gemeinsames Wirken auf die menschliche Gesellschaft zum Ziel setzten. Die Pythagoreer zeichneten sich durch edle Grundsätze, reines Leben und treue Freundschaft aus; daher, wer ein musterhaftes Leben bezeichnen wollte,

Digitized by Google

es ein pythagoreisches nannte. Was ihre Beschäftigungen anbelangt, so machten Mathematik, Physik und Astronomie wesentliche Theile derselben aus; auch der Gymnastik und Musik legten sie, als wichtigen Erziehungs- und Bildungsmitteln, einen großen Werth bei, sofern Bezähmung und Zurichtung der Natur Anfang der Tugend sey. Was sie sodann durch gemeinsames Wirken nach Außen erreichen wollten, war ohne Zweifel Veredlung des religiösen Cultus, und politische Reform nach aristokratischen Grundsätzen. Die Ungewißheit hierüber mag zum Theil daher rühren, daß der Bund mehrere Grade hatte und nur diejenigen, welche als die geprüftesten in den obersten Grad aufgenommen waren, den letzten Zweck des Bundes kannten, während die größere Zahl der Verbündeten nur Werkzeug der Obern war. Das Geheimnißvolle auf der einen Seite und die doch nicht zu verbergende politische Thätigkeit auf der anderen machte den Bund, besonders bei einigen benachbarten demokratischen Staaten, verdächtig und verhaßt. Er wurde mit Gewalt angegriffen; viele der Verbündeten (dieß ist eine der vielfachen Erzählungen) wurden in einem Hause, wo sie eben versammelt waren, verbrannt; Pythagoras entkam nach Metopont (in Lucanien) und starb daselbst bald, entweder aus Lebensüberdruß, oder den Hungertod, weil er von Feinden umlagert war. Die noch übrigen zerstreuten sich, wie es scheint, zunächst in verschiedene Staaten Unter-Italiens. Die Verfolgungen wiederholten sich aber und nun flohen die Pythagoreer größtentheils nach Griechenland und lebten theils in Athen, theils in Theben. Damit war der Bund aufgelöst. Unter denen, die nach Griechenland kamen, werden genannt Lysis, der Lehrer des Epaminondas, Archippos und Philolaos, von dem wir noch Fragmente haben (er lehrte in Theben, wie Lysis, ein Zeitgenosse des Sokrates), Kleinias, von Tarent, und Eurytus, ein Schüler des Philolaus. Andere blieben, aber freilich einzeln, nicht als Glieder eines Bundes, in Italien und spielten zum Theil noch eine bedeutende Rolle, wie Archytas, der berühmte Staatsmann von Tarent, der sich zugleich als Mathematiker, Mechaniker und Musiker auszeichnete, auch eine philosophische Schule gehalten haben soll und als Lehrer des Platon erwähnt wird. Von seinem Tode spricht Horaz Od. 1. 28. — Der pythagoreische Bund verdiente hier darum eine

Digitized by Google

Erwähnung, weil sich schon in ihm eine Tendenz der griechischen Philosophen offenbart, welche, so bedeutend sie für das Verständniß der griechischen Philosophie und ihrer Geschichte ist, doch nicht gehörig beachtet wird, nämlich die Tendenz, den politischen und religiösen Zustand der Völker zu reformiren. Aus dem Wesen und Zweck desselben muß es auch wohl erklärt werden, daß von Pythagoras und den ältesten Pythagoreern keine Schriften vorhanden sind. Jenes Wesen und jener Zweck brachte es wohl mit sich, daß nur eine auf die Mitglieder des Bundes beschränkte mündliche Mittheilung und Tradition Statt finden sollte. Nachdem aber der Bund gesprengt war, fiel nicht nur der Grund hinweg, sondern es wurde wohl das Verlangen gefühlt, die in der Gesellschaft ausgebildete Weisheit für die Welt nicht verloren gehen zu lassen; vielleicht sollte die Veröffentlichung auch eine öffentliche Rechtfertigung des angefeindeten und verfolgten Bundes seyn.

b. Auf der westlichen Küste in Elea siedelte sich

2) Xenophanes an, ungefähr nur vier Jahre später, als sich Pythagoras in Kroton gesetzt hatte. Xenophanes, wahrscheinlich im Jahr 617 geboren in Colophon, einer Stadt an der Westküste von Klein-Asien, wurde gegen 100 Jahre alt. Nachdem er seine Vaterstadt freiwillig (um dem Druck der persischen Herrschaft zu entgehen) oder gezwungen verlassen hatte, wurde er von seinem 25ten Jahre an, 67 Jahre lang im Hellenischen Lande umhergetrieben; dieß erzählt er selbst in — uns aufbehaltenen Versen, die er also in seinem 92 — 93ten Jahre verfaßte. In seinem 80ten Jahre mag er sich in Elea niedergelassen haben. Das Alterthum besaß von ihm viele Gedichte in epischer, elegischer und jambischer Form, namentlich über die Gründung Colophons und die Colonisation von Elea, die er als Rhapsode nicht gerade gesungen, sondern nur öffentlich vorgetragen haben wird. Für uns ist das wichtigste unter diesen Gedichten sein Lehrgedicht unter dem (vielleicht spätern) Titel: περι φυσεως. Dieses enthielt neben tadelnden Urtheilen über die Lehren des Epimenides, Thales und Pythagoras, wie über die Götterlehren des Hesiod und Homer die eigene philosophische Theorie des Xenophanes. Ein Schüler von ihm war

3) Parmenides, geboren ums Jahr 520 in Elea, also

Digitized by Google

ein Zeitgenosse von Heraklit und Anaragoras; er lebte wohl auch mit einigen Pythagoreern in freundschaftlichem Umgang, und war ebensowohl durch seinen trefflichen Charakter und die weisen Gesetze, die er seinem Vaterland gab, als durch seinen philosophischen Geist und seine philosophischen Lehren berühmt. In seinem 65ten Jahre machte er noch eine Reise nach Athen (einige Jahre, vielleicht nur ein Jahr früher, als Anaragoras), wo ihn der junge Sokrates kennen lernte. Von seinem philosophischen Lehrgedicht περι φυσεως haben wir noch ziemlich bedeutende Fragmente. Ein Schüler von ihm

4) Zeno, geboren gleichfalls in Elea ums Jahr 496, Zeitgenosse des Diogenes von Apollonia und des Anaragoras, berühmt durch seine Vaterlandsliebe, die er in einer Verschwörung gegen einen Tyrannen Elea's durch standhaften Tod (der auf mancherlei Weise mit verschiedenen Nebenumständen erzählt wird) bewährte; auf dem wissenschaftlichen Gebiete als Dialektiker ausgezeichnet; er machte mit Parmenides die Reise nach Athen.

c. in Sicilien

5) Empedokles, von Agrigent, wo er ums Jahr 440 blühte; wegen seiner ungewöhnlichen Kenntnisse von der Natur wurde er für einen Wundermann gehalten und machte sich daneben durch wohlthätige Anwendung seines Reichthums und demokratische Gesinnung bei dem Volke beliebt. Ueber seinen Tod sind verschiedene Nachrichten vorhanden; nach einigen soll er freiwillig in den Aetna gesprungen, nach anderen unwillkührlich in demselben umgekommen, nach anderen in den Peloponnes gereist und nicht wieder zurückgekehrt seyn. Er war mit verschiedenen griechischen Philosophemen vor und zu seiner Zeit bekannt; von seinem Gedicht über die Natur haben wir noch Bruchstücke.

6) Gorgias, von Leontium, der im Jahr 424 (zu Anfang des peloponnesischen Krieges) als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen kam und die Athenienser zum Feldzug nach Sicilien überredete.

C. Die südliche Küste von Thracien.

1) Leucippos, geb. nach Einigen zu Abdera, nach Andern zu Elea, wieder nach Andern auf der Insel Melos; hier gerade wird er erwähnt als Lehrer des

2) Demokritos, der in Abdera, einer Stadt an der südlichen Küste von Thracien (ungefähr 490) geboren ist. Er

Digitized by Google

machte viele Reisen, angeblich nach Egypten und in das Innere des Orients, besaß eine genaue Kenntniß von der Philosophie der Jonier, der Pythagoreer, der Eleaten und des Leucippos; und verfaßte eine Menge von Schriften, die außer wenigen Bruchstücken verloren gegangen sind.

3) Protagoras, geboren zu Abdera, ums Jahr 410 (also 10 Jahre vor dem Tode des Sokrates) als Gottesläugner aus Athen vertrieben; seine Schriften wurden verbrannt.

Aus diesen drei verschiedenen Gegenden kamen Philosophen in Athen als dem Mittelpunkt zusammen. Vom J. 460 an (also nachdem die persischen Kriege geendiget waren) treffen wir daselbst den Parmenides und Zeno, vielleicht gleichzeitig mit ihnen, jedenfalls bald nach ihnen den Anaragoras, später den Demokrit, vielleicht auch den Empedokles, gewiß mehrere Pythagoreer, den Gorgias und Protagoras. Alle diese Männer konnte Sokrates in Athen persönlich kennen lernen.

Diese Verhältnisse muß man sich präsent erhalten, um ein lebendiges Bild von der Geschichte der Philosophie in unserem ersten Abschnitt zu bekommen.

II. Die Geschichte der Philosophie.

Die Darstellung der philosophischen Lehren, die in diesem Abschnitt vorkommen, wird gewöhnlich nach Schulen geordnet, wobei aber zu bemerken, daß man mit dem Wort: Schule nicht sowohl das Verhältniß zwischen einem Lehrer und seinen (unmittelbaren und mittelbaren) Schülern, als vielmehr eine innere Verwandtschaft der Theorieen bezeichnen will. Als Schulen in diesem Sinne werden aufgeführt die jonische, die italische (bestimmter: die pythagoreische), die eleatische, die atomistische und die sophistische. Wir nehmen nur vier an, die jonische, die pythagoreische, die eleatische, die sophistische, was sich nur durch die Darstellung selbst rechtfertigen kann.

A. Die jonische Schule.

Der allgemeine Charakter derjenigen philosophischen Theorieen, welche unter dieser Schule zusammengefaßt werden, und ihr

Digitized by Google

Unterschied von den andern Schulen liegt darin, daß sie *naturphilosophisch* sind, und zwar in der bestimmten Weise, wornach sie das *Werden* der natürlichen Dinge zu erklären suchten, also *kosmogonisch*. Hiezu bedurfte sie zwei Grundbegriffe, 1) den Begriff von einem Prinzip oder von Prinzipien, woraus alle Dinge werden, 2) den Begriff der Art und Weise, *wie* aus diesem Prinzip oder diesen Prinzipien die natürlichen Dinge *entstehen*. In beiderlei Hinsicht finden besondere Unterschiede Statt. Thales, Anarimenes und Herakleitos nahmen Ein Prinzip von einer und derselben Qualität an und erklärten das Werden aller Dinge aus Verwandlungen, welche dieses Prinzip erleidet oder richtiger, in welche es eingeht. Nach Thales ist Alles aus *Wasser* geworden, nach Anarimenes aus *Luft*, nach Herakleitos aus *Feuer*.

Diese Vorstellungen oder Lehrsätze sind nun an sich auffallend; allein jene Naturphilosophen wissen ihnen einen Schein der Wahrheit zu geben, indem sie sich auf Analogieen berufen, welche die Anschauung und Beobachtung der Natur darbietet.

1. *Thales*

beruft sich darauf, daß alle Nahrung feucht ist, daß das Warme (die nothwendige Bedingung alles Lebens) aus dem feuchten entsteht, daß das Lebendige vom Feuchten lebt, daß der Same aller Dinge eine feuchte Natur hat, das Prinzip des Feuchten aber das Wasser ist; ferner beruft er sich darauf, daß die Erde über dem Wasser ist, d. h. sich erst aus dem Wasser hervor- oder emporgehoben hat.

Uebrigens liegt in dem Angeführten schon, daß Thales mit dem Begriffe vom Wasser auch die Prädikate von Zeugung, Entwicklung und Ernährung verband. Sein Urelement ist ihm also nicht ein unorganisches, sondern mit organischen Lebenskräften begabt. Darauf deutet auch ganz bestimmt ein anderer Satz hin, der ihm zugeschrieben wird: Alles ist voll Götter, die ganze Welt ist beseelt und mit Dämonen erfüllt; auch der Bernstein und der Magnet hat eine Seele, die sich in der Anziehungskraft äußert. Der Grundgedanke des Thales ist also der: das Prinzip oder das Urelement, aus welchem alle Dinge werden, ist die mit organischer Zeugungs-, Entwicklungs- und Ernährungskraft

Digitized by Google

begabte flüssige Materie, daher auch alle Dinge belebt und beseelt sind. Dieser Gedanke bestimmt sich mit dem Satze: Alles löst sich in Wasser auf, näher dahin: Die Natur besteht in einem am Wechsel des Entstehens und Vergehens der endlichen Dinge sich fortbewegenden, immer sich wiederherstellenden organischen Bildungsprocesse. Dem

2. Anaximenes

schwebte bei seiner Lehre von der Luft eine andere Analogie vor.

Er sagt: Wie unsere Seele, welche auch Luft ist, uns beherrscht, ebenso wird die ganze geordnete Welt von Luft und Hauch umfaßt. Ferner: Wie unser Hauch, wenn er durch die Lippen zusammengedrückt, also verdichtet wird, kühlt oder erkältet, dagegen erwärmt, wenn er aus dem geöffneten Munde, also verdünnt, hervorgeht; so entsteht im Allgemeinen durch Verdünnung der Luft das Warme, durch Verdichtung das Kalte. Das Warme aber ist das Feuer, das Kalte das Wasser und die Erde. Also vermittelst der Verdünnung und Verdichtung der Luft entstehen die Elemente des Feuers, des Wassers und der Erde. Jene Modificationen nimmt aber die Luft vermöge der ewigen Bewegung, die ihr zukommt, an. Nur in jenen Modificationen oder Verwandlungen wird die Luft begränzt und wahrnehmbar, an sich ist sie unendlich und entflieht dem Sinne der Augen.*)

Der Grundgedanke des Anaximenes ist also der: das Werden der natürlichen Dinge beruht auf den Verwandlungen eines an sich unendlichen und unsichtbaren Prinzipes; nach der bestimmten Qualität des Prinzips ist der Proceß jener Verwandlungen ein Athmungsproceß, also ein höherer thierischer Lebensproceß. Die Natur mit allen ihren Qualitäten und Dingen entsteht und besteht durch das bald gespannte bald freie Athmen der an sich unendlichen und unsinnlichen Luft, als des allgemeinen Lebensprinzipes.

Dieses Naturphilosophem des Anaximenes findet sich noch weiter ausgebildet bei dem späteren

* Anaximenes faßte den speculativen Gedanken, daß das Prinzip alles Wirklichen an sich unendlich und unsinnlich sey, wie er auch von demjenigen Rechenschaft zu geben sucht, was den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, vom Unsinnlichen zum Sinnlichen vermittelt; in beiderlei Beziehung steht er höher, als Thales.

Digitized by Google

3. Diogenes von Apollonia,

vielleicht unter Einfluß der Philosophie des Anaragoras. Er reflectirte nämlich nicht blos auf das die ganze Natur durchdringende Leben, sondern auch auf die in der ganzen Natur waltende, zweckmäßige, verständige Anordnung.* In dem Urwesen muß auch viel Verstand seyn. Aber auch dieses Prädikat glaubte er in der Luft zu finden; denn, sagte er, der Mensch und die anderen Thiere leben durch die Luft und diese ist ihnen Seele und Verstand; wenn sie von ihr verlassen werden, so sterben sie und auch der Verstand vergeht ihnen. So leitete auch ihn eine Analogie. Nicht nur die Kraft des Lebens, sondern auch die des Verstandes der Luft zuzutheilen, war ihm unbedenklich, weil er an der Erscheinung des menschlichen Wesens Beides, Leben und Denken, unzertrennlich vereiniget, Beides aber durch das Athmen bedingt fand. Also, sagt er, die Luft scheint mir Alles zu lenken und überall zu herrschen; daher kommt sie zu Allem, ordnet Alles und ist in Allem, so daß auch nicht Eines ist, welches an ihr nicht Theil hat; aber nicht jedes Ding hat auf gleiche Weise Theil an der Luft, sondern es giebt viele Modificationen der Luft und des Verstandes; denn mannigfaltig ist sie, wärmer und kälter, trockener und feuchter, mehr oder weniger bewegt. Auf diese Weise erklärte sich Diogenes die verschiedenen Arten und Stufen der Naturwesen.

Also als werdend dachten sich diese Philosophen die Natur; mit diesem Begriff des Werdens verbanden sie aber alle auch den des Vergehens; die Natur ist ihnen in einem beständigen Wechsel von Werden und Vergehen.

Dieser Gedanke, daß Alles in einem beständigen Wechsel von Veränderungen, in einem steten Uebergang von einem Zustand in den anderen, also beziehungsweise in einem beständigen Wechsel von Entstehen und Vergehen, in einem beständigen Flusse sey, ist am stärksten bei

4. Herakleitos

ausgebildet. „Es ist nicht möglich, zweimal in denselben Fluß zu steigen, ein sterbliches Wesen zweimal zu berühren."

* Wie sie sich namentlich in Wechsel von Sommer und Winter, Tag und Nacht, Regen, Wind und heiterer Witterung offenbart. — Bei Diogenes finden wir die ersten Versuche und Anfänge von einer Physiologie des Menschen.

Digitized by Google

Hiezu bedurfte er eines ſehr beweglichen Elementes oder Prinzipes; und dieß iſt ihm das Feuer. Der Gang ſeiner Verwandlungen iſt ein Erlöſchen und dann Sich-wieder-entzünden. Zuerſt verwandelt ſich das Feuer in Meer, d. h. in Waſſer mit dem darauf liegenden Dunſtkreis, das Meer verwandelt ſich theils in Erde (den groben Niederſchlag) theils in warme, trockene und flüchtige Luft, die ſich wieder entzündet. Die Verwandlung des Feuers in Waſſer und Erde nennt er den Weg nach Unten (ὁδος κατω), die Verwandlung des Waſſers in trockene Luft und in Feuer den Weg nach Oben (ὁδος ἀνω); demgemäß nimmt auch im Raume die Erde den (beziehungsweiſe) unterſten,* das Meer und die Luft den mittleren** Ort ein, den Umkreis (περιεχον) bildet das Feuer. Die Natur iſt ein theilweiſe immer erlöſchendes und ſich wieder entzündendes Feuer. Der Krieg, d. h. der Widerſtreit dieſer entgegengeſetzten Verwandlungen iſt der Vater aller Dinge; dieſer Streit beſteht aber nach allgemeinen Geſetzen und beſtimmten Verhältniſſen; dieß giebt den Begriff des Schickſals oder der Nothwendigkeit. An dieſe allgemeine Natur-Philoſophie knüpft ſich nun aber bei Herakleit (und dieß iſt der ſeine Lehre auszeichnende Vorzug, worin ſich ein bedeutender Fortſchritt zeigt)

1) eine menſchliche Pſychologie an:

Das Feuer iſt das ſelbſt-bewegte und das Alles bewegende. Mit dem Begriff der Selbſtbewegung verknüpfte Herakleit die Prädikate des Lebens überhaupt und des geiſtigen bewußten Lebens insbeſondere. Die menſchliche Seele iſt alſo ein (unmittelbarer) Ausfluß von dem göttlichen Feuer; ſie kommt (weil ſie nicht in dem Verwandlungs-Proceſſe wird) von Außen in den Leib (der in der Reihe der Verwandlungen liegt, durch jenen Proceß bedingt iſt). Durch dieſe Verbindung mit der Seele wird der Leib lebendig, die Seele aber durch die Verbindung mit dem Leib gebunden; umgekehrt wird der Leib, wenn die Seele ſich von ihm trennt, todt, die Seele aber wieder frei. Inſofern konnte Herakleitos ſagen, der Körper ſey ein Grab der

* Die Welt als Kugel betrachtet — den Mittelpunkt.

** D. h. zwiſchen dem Mittelpunkt und dem περιεχον; das Waſſer bildet den mittleren Zuſtand, die mittlere Stufe, in welcher die entgegengeſetzten Bewegungen ſich begegnen und ſcheiden.

Digitized by Google

Seele; und noch bezeichnender: „In unserem Leben und in unserem Tode ist Beides, Leben und Sterben; in unserem Leben nämlich ist Leben für den Körper und Sterben für die Seele; in unserem Tode aber ist Sterben für den Körper und Leben für die Seele." Die Seele, die mit einem menschlichen Leibe verbunden wird, ist nach ihrem Ursprung und Wesen an sich eine Götter- oder Dämonen-Seele, die vermittelst des menschlichen Todes wieder zu ihrem ursprünglichen Wesen zurückkehrt. Daher sagt Herakleitos: „die Menschen sind sterbliche Götter und die Götter unsterbliche Menschen; wir leben den Tod der Götter und sterben ihr Leben;" daher konnte er den Tod preisen und höher schätzen, als das Leben. Uebrigens nimmt Herakleit auch einen Unterschied unter den menschlichen Seelen in Absicht auf Vortrefflichkeit an, und bestimmt denselben gemäß der Lehre, daß das reine Wesen der Seele Feuer ist: die trockene Seele ist die beste und weiseste, die nasse aber schlecht, und die besten und weisesten Seelen sind da, wo das Land trocken ist.

2) eine Theorie von der menschlichen Erkenntniß. Weil nämlich die Seele ein Ausfluß des die Welt umschließenden Feuers ist, dieses aber die allgemeine Vernunft, die Quelle alles Bewußtseyns und Erkennens; so wird die Erkenntniß der Seele um so reiner und vollkommener seyn, je reiner und dauernder die Gemeinschaft der Seele mit dem περιεχον ist. Die Wahrheit liegt in der Erkenntniß des Allgemeinen, der allgemeinen Verhältnisse und Gesetze, die Erkenntniß der einzelnen Dinge ist nur insofern richtig, als diese im fortgehenden Wechsel des Werdens und Vergehens ergriffen werden.

3) Endlich finden sich bei Herakleitos die ersten Anfänge einer Ethik; zuerst der Begriff vom Guten und Bösen; der Weg nach Unten ist das Böse, der Weg nach Oben das Gute. Das Böse hat also sein Wesen in dem Verfall des rein-Geistigen in das Sinnliche, wie das Gute sein Wesen hat in der Erhebung aus dem Sinnlichen in das rein-Geistige; und da der Wechsel der Verwandlungen darin besteht, daß das Prinzip der Welt (Gott) durch den Weg nach Unten in den nach Oben und vermittelst desselben in sein ursprüngliches Wesen zurückgeht, um denselben Gang der Verwandlungen wieder zu beginnen; so kann man sagen: das Schicksal der Welt liegt darin, daß das

Digitized by Google

göttliche Prinzip durch den Verfall ins Böse und die Umkehr vom Bösen ins Gute in sich selbst zurückkehrt. Herakleit hat das Gute und das Böse als allgemeine kosmische Potenzen begriffen. Jenes Schicksal der Welt ist aber von Ewigkeit her nothwendig bestimmt; in diese Nothwendigkeit sich zu ergeben, ist für den Menschen die εὐαρεστησις, das rechte Verhalten, worin er zufrieden und glücklich ist. Für den Einzelnen liegt sein Geschick in der, auch durch die äußeren Verhältnisse bestimmten, Beschaffenheit des Leibes und der Seele.

Kehren wir zum Allgemeinen zurück: die gemeinschaftliche Grundanschauung der bisher genannten jonischen Naturphilosophen ist diese: das Wirkliche entsteht vermittelst der immer wieder in sich zurückgehenden Verwandlungen des ursprünglichen in und aus sich thätigen Prinzipes.

Eine andere Grundanschauung findet sich in den Lehren des Anarimander, des Anaragoras und der Atomistiker.

5. Anarimander.

Nach ihm ist das Prinzip, von welchem das Werden der wirklichen Dinge ausgeht, das Unendliche oder (ohne Zweifel richtiger) das Unbestimmte (ἀπειρον), welches keine bestimmte Qualität hat, wie Feuer, Luft oder Wasser, sondern eine Mischung (μιγμα) ist. Diese Mischung ist in ewiger Bewegung und vermittelst derselben scheiden* sich aus ihr die allgemeine Gegensätze und sofort die besonderen oder einzelnen Dinge. Diese kehren nach Verfluß einer bestimmten Zeit in dasjenige zurück, woraus sie entstanden sind, in die Mischung,** welche sich aber sofort wieder in die Gegensätze und die einzelnen Dinge scheidet. So ergiebt sich eine unendliche Reihe entstehender und vergehender Welten.*** Das wirkliche Daseyn besteht nur als ein fort-

* Diese Scheidung hat man sich als mechanische vorgestellt; es könnte aber auch ein chemischer Proceß gemeint seyn.

** Anarimander nennt dieß Buße und Strafe der Ungerechtigkeit und konnte damit den speculativen Gedanken ausdrücken wollen, daß das Besondere und Einzelne als solches kein Bestehen habe, sondern dem Ganzen, Allgemeinen angehöre.

*** So erkläre ich die ἀπειροι κοσμοι und halte diese Erklärung für die richtige in speculativer, wie in philologischer Hinsicht.

Digitized by Google

gehender, nach gewiſſen Zeitperioden geordneter Wechſel von Heraustreten des Beſonderen und Einzelnen aus der urſprünglichen Miſchung und Wiederzurückgehen in dieſelbe.

Beides nun aber, ſowohl das Entſtehen der beſonderen Dinge vermittelſt der Verwandlungen Eines Prinzips von beſtimmter Qualität, als das Werden der wirklichen Dinge vermittelſt der Scheidung aus einem Prinzip von unbeſtimmter, indifferenter Qualität war dem

6. Anaragoras

unbegreiflich.* Er nahm alſo an, alle die beſonderen Stoffe und Qualitäten, welche an den wirklichen Dingen vorkommen, ſeyen urſprünglich ſchon vorhanden, aber freilich nicht ſo geſondert, vertheilt und geordnet, wie wir ſie in der Wirklichkeit der natürlichen Dinge wahrnehmen (*ὁμοιομέρειαι*). Dieſe aus den unendlich-vielerlei Stoffen beſtehende Materie iſt unendlich und in dieſer Unendlichkeit bewegungslos. Eben darum, weil ſie bewegungslos iſt, kann aus ihr an und für ſich nicht das einzelne, beſtimmte Ding hervorgehen; denn die Entſtehung des wirklichen Dinges ſetzt voraus, daß aus jener Materie beſondere Stoffe ſich ausſcheiden und in beſtimmten Verhältniſſen mit einander verbinden, was ohne Bewegung nicht geſchehen kann.

Demnach um das Werden des Wirklichen zu begreifen, wird ein zweites Prinzip erfordert, welches die Materie bewegt und vermittelſt der Bewegung das einzelne Ding wirkt und alle Dinge ordnet. Dieſes zweite Prinzip iſt als Prinzip aller Bewegung mit der Materie nicht vermiſcht, alſo ein ſelbſtſtändiges und ſelbſtthätiges für ſich, frei von allem Leiden; es iſt allwiſſend und hat von Allem Einſicht; es iſt der Geiſt (*νους*), der die Materie bewegt, ſcheidet, ordnet und erhält, das Prinzip des Lebens und der Seele. In allen belebten und beſeelten Weſen iſt ein und derſelbe Geiſt; die verſchiedenen Abſtufungen der Weſen in Abſicht auf Intelligenz werden durch die mehr oder minder vollkommene Organiſation der Körper bedingt und beſtimmt.

* Er hielt ſtreng an dem Grundſatz: Aus Nichts wird Nichts. — Negatives Verhältniß der Lehre des Anaragoras zu denen des Thales, Anarimenes, Herakleitos und Anarimander.

Digitized by Google

Dieſe Lehre des Anaxagoras iſt in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie höchſt merkwürdig und bis jetzt einzig inſofern, als ſie zwei Prinzipien des Wirklichen annimmt und das eine dieſer Prinzipien als ſelbſtſtändigen, von der Materie weſentlich verſchiedenen Geiſt denkt. Bei allen anderen Philoſophen, die wir bisher kennen lernten, iſt das Eine Prinzip weſentlich Stoff und Kraft zugleich, dasjenige, aus welchem und durch welches Alles wird, Einheit von Stoff und Kraft. Anaxagoras trennte zuerſt die Begriffe von Stoff und Kraft und theilte jedes einem beſonderen Prinzip zu; die Materie iſt der Stoff, aus welchem, der Geiſt die Kraft, durch welche Alles wirklich wird.

Dieſe Unterſcheidung, dieſe Antitheſe von Geiſt und Materie hat man als einen höchſt wichtigen Fortſchritt in der philoſophiſchen Speculation dem Anaxagoras zum hohen Verdienſt angerechnet. Man kann mit dieſem Urtheil übereinſtimmen, aber, wenn man den Gegenſtand auch noch von anderen Seiten betrachtet, ſo lagen in dieſem Fortſchritte auch wieder neue Schwierigkeiten, ja in gewiſſer Beziehung war er ein Rückſchritt.

Der Begriff der Materie iſt bei Anaxagoras ein höchſt-unvollkommener; ein in unendlich-viele Theile von unendlich-vielen und mannigfaltigen Eigenſchaften zerbröckelter Stoff ohne alle inwohnende Kraft iſt die Materie, und der Körper entſteht nur durch äußerliche Vereinigung ſolcher Stofftheilchen. Eine ſo mechaniſche Vorſtellung hätte Anaxagoras, daß er meinte, weil von den Nahrungsmitteln des Brodes und des Waſſers alle Theile des Körpers, Fleiſch, Knochen, Sehnen, Haare wachſen, ſo müſſen alle dieſe Beſtandtheile als ſolche, als Fleiſch, Knochen, Sehnen und Haare in den Nahrungsmitteln enthalten ſeyn. Das war nun offenbar ein Rückſchritt gegen die Lehren der früheren Naturphiloſophen, denen die Materie ein kräftiges, in Verwandlungen oder Scheidungen wirkſames Weſen war. Eine beſondere Schwierigkeit lag ſodann in der Frage: wie das Verhältniß zwiſchen dieſen zwei weſentlich-verſchiedenen Prinzipien begriffen werden könne? Die Aufgabe war: Ueberall in der Welt, im Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen das Werk und den Ausdruck des Geiſtes aufzufinden und nachzuweiſen. Dieß konnte auf zweierlei Weiſe geſchehen; auf eine mehr äußerliche Weiſe,

Digitized by Google

indem man erforſchte, wie ſich die Dinge als Zweck und Mittel auf einander beziehen, oder auf eine mehr innerliche, indem man zeigte, wie überall ein Gedanke, ein Begriff des Geiſtes in den Körpern verwirklichet und dargeſtellt ſey. Allein weder das Eine noch das Andere leiſtete Anaxagoras, und ſomit gelang es ihm nicht, was er geſondert hatte, zu einigen und dieſe Einheit in der Wirklichkeit des Daſeyns zum Bewußtſeyn und zur Anerkennung zu bringen. Dieſer Mangel entgieng ſchon den Alten nicht.

Nach dem (bei den Griechen anerkannten) Grundſatze, daß nur Gleiches von Gleichem erkannt werde, auch nur Gleiches auf Gleiches wirke, konnten die Griechen nicht begreifen, wie nach der Lehre des Anaxagoras der Geiſt die Materie zu erkennen*) und auf die Materie einzuwirken vermöge; und Beides mußte doch vorausgeſetzt werden, um aus den zwei Prinzipien die Wirklichkeit der Dinge zu begreifen. Ja ſie machten dem Anaxagoras den Vorwurf (namentlich Platon und Ariſtoteles**), daß er den Geiſt doch nicht als Erklärungsgrund gebrauche, ſondern vielmehr die Erſcheinungen aus natürlichen Urſachen erkläre, und zum Geiſt etwa nur dann ſeine Zuflucht nehme, wenn ihm die natürlichen Erklärungsgründe ausgehen, wenn er ſolche nicht anzugeben wiſſe. Aber eine andere intereſſante und

* Wir finden bei Anaxagoras einige Lehrſätze über die menſchliche Erkenntniß, die mit ſeiner phyſikaliſchen Doctrin zuſammenhängen.

Weil (nach dieſer) jedes Ding vermöge ſeines Urſprunges an Allem Theil hat, dieſe mannigfaltigen Theile aber von den Sinnen nicht alle wahrgenommen werden; ſo iſt die ſinnliche Erkenntniß unvollſtändig und bedarf der Ergänzung durch den Verſtand. Indeſſen hat ein Ding doch diejenige Eigenſchaft, die ich an ihm wahrnehme (und *inſofern* iſt die Wahrnehmung richtig); ja weil die Dinge aus ſo mannigfaltigen Theilen beſtehen, ſo kann der eine dieſen, der andere einen anderen Theil wahrnehmen und dieſe Wahrnehmungen, obwohl verſchieden, ſind doch die eine ſowohl als die andere richtig. Für jeden ſind die Dinge ſo, wie *er* ſie empfindet. — Hier haben wir die Lehre von der *Subjectivität* der ſinnlichen Empfindung und Wahrnehmung *objectiv* begründet. Darnach kann jeder mit Berufung auf einen *objectiven* Grund *ſeine* ſinnliche Empfindung und Wahrnehmung gegen jede andere abweichende geltend machen.

** Platon's Phädon S. 97 B. und Ariſtoteles Metaphyſ. I. 4. *Περὶ ψυχῆς* III. 5.

Digitized by Google

einflußreiche Seite hatte die Lehre vom Geist, als einem von der Materie wesentlich-verschiedenen Prinzip, sofern sie ein entschiedener positiver Gegensatz gegen die polytheistischen Vorstellungen der Griechen von den Göttern wurde.* Diesen Gegensatz drückte Anaragoras so bestimmt aus, daß er der Gottlosigkeit (ἀσεβεια) angeklagt wurde und nur durch die Flucht dem Urtheil und der Strafe entgieng.

Nachdem übrigens Anaragoras auf der einen Seite die Materie in unendlich viele Theilchen von verschiedenen Qualitäten zerbröckelt hatte, auf der anderen Seite in der Naturerklärung mit seinem Geist Nichts oder Wenig auszurichten wußte, lag jetzt der Versuch sehr nahe, aus einer solchen Materie allein ohne den Geist das Werden und das Daseyn der Dinge zu erklären, und so schließen wir die Geschichte dieser Philosopheme mit der Atomistik, die zuerst von Leukippos gelehrt, von

7. Demokritos

weiter ausgebildet wurde.

Die Lehre der Atomistiker ist einfach diese: Die Prinzipien alles Wirklichen sind Atome, untheilbare Körperchen, mit den Eigenschaften der Schwere und der Undurchdringlichkeit, sie bewegen sich im leeren Raum (το κενον) in Kreisen und vermittelst dieser Bewegung bilden sich die Körper; über dieser Bewegung waltet die Nothwendigkeit. So hatte man jetzt einen reinen, mechanischen Materialismus. Wie bei diesem Materialismus die Atomistiker dasjenige, was in die Region des Geistes fällt, sich erklärten, mag aus folgenden zwei Beispielen ersehen werden: Unsere Anschauungen von den äußeren Gegenständen erklären sie daraus, daß Bilder (εἰδωλα), die den Gegenständen ähnlich sind, von denselben ausfließen, sich von denselben ablösen, unsere Sinnen-Organe treffen und in denselben sich abdrücken. Auf ähnliche Art erklärten sie auch die

* Er wurde φυσικωτατος, und ἀθεος genannt. Aristoteles nannte ihn den Nüchternen in Vergleich mit den früheren ohne Bedacht Redenden, sofern er sagte, die Vernunft sey wie in dem Lebenden, so auch in der Natur die Ursache des Daseyenden und aller Ordnung; Andere nannten ihn einen stolzen Thoren, der τας των θεων μηχανας erklären wolle.

Digitized by Google

Vorstellungen von den Göttern der polytheistischen Volksreligion: In der Luft schweben Bilder von menschlicher Gestalt, aber übermenschlicher Größe, besonders in Träumen erscheinen sie den Menschen, und indem sie auch Stimmen hören lassen, glauben die Menschen, daß sie bald Glück bald Unglück bringen und die Zukunft verkünden. Das ist der ganze Grund jener religiösen Vorstellungen; denn wahre göttliche Wesen, denen eine unvergängliche Natur zukäme, gibt es nicht. Dieß ist der Atheismus.*

Unerwähnt darf jedoch nicht bleiben, daß diese Atomistiker auch eine Theorie von der menschlichen Erkenntniß hatten, die oft genug unrichtig aufgefaßt worden ist.

Nach der Lehre des Demokrit ist die Erkenntniß durch die Sinne dunkel (*ἡ γνωσις δια των αἰσθησεων σκοτιη*), die durch den Gedanken die ächte (*ἡ δια της διανοιας γνησιη*). Man vergleiche die entscheidende Stelle in Sext. Empiric. adv. Mathem. VII. §. 138, wo unter der dunklen Erkenntniß auch die *ψαυσις* (die Berührung, Betastung) ausdrücklich aufgeführt wird, welche Demokrit nach dem Mißverständniß Einiger für die ausschließlich objectiv-wahre Erkenntnißart ausgegeben haben soll. Jene Lehre ist in den physikalischen Grundbegriffen auch wohl begründet; denn die Atome und der leere Raum sind ja doch wohl nicht Gegenstände des Tastsinnes, sondern Gedankendinge.

Auch einige ethische Bestimmungen finden sich bei Demokrit; das höchste Gut ist ihm die *εὐθυμια* und das höchste Gesetz: *εὐ ἐζω*. Der verständige Mann dachte aber dabei nicht an sinnlichen Genuß, sondern an die ruhige, gleichmüthige Fassung einer Seele, die von keiner Furcht, überhaupt von keinem Affekt und keiner Leidenschaft beherrscht wird und in die Nothwendigkeit, der Alles unterworfen ist, sich zu schicken weiß.

Ueberblicken wir nun die Geschichte der ältesten griechischen Natur-Philosophie:

Sie wollte das Werden der Dinge begreifen; dieß versuchte sie zuerst aus einem Prinzip, welches als Einheit des Stoffes und der Kraft gedacht wurde. Dieser Begriff steigerte sich, nachdem die Kraft als intelligente erkannt worden, zum

* Ein Schüler des Demokrit, Diagoras von Melos, hat schon bei den Alten den Beinamen: *ἄθεος*.

Digitized by Google

Begriffe von Einheit des Materiellen und des Geistigen, und von diesem Momente aus wurde einerseits das Geistige als selbstständiger Gegensatz gegen die Materie, die ebendamit zum reinleidenden Objecte des Geistes herabgesetzt war, gefaßt, andererseits blieb der reine mechanische Materialismus übrig, indem man den Geist, weil man ihn mit seinem starren Gegensatze (der Materie) in keine Berührung und Gemeinschaft zu bringen wußte, fallen ließ. *

B. Die Pythagoreische Schule.

Der Geschichtsschreiber der Philosophie befindet sich hier in der Lage, daß er durchaus nicht zu scheiden vermag, was dem Pythagoras und was seinen Schülern angehört. Indessen kommt es hier vorerst nur darauf an, daß man zu bestimmen vermöge, was die Pythagoreer vor Sokrates gelehrt haben, und dieß ist durch die Berichte des Platon und des Aristoteles möglich gemacht. Auch dürfen wir mit Zuverlässigkeit annehmen, daß, was diese Pythagoreer gelehrt haben, mit der Lehre des Pythagoras selbst wesentlich übereinstimmte; dafür bürgt die Verehrung und Anhänglichkeit, womit die Schüler an ihren Lehrer gebunden waren.

Die Pythagoreer nehmen zwei Ursachen (*αἰτιαι*) des Wirklichen an, welche sie mit den Worten *το ἀπειρον* und *το περας* oder *το περαινον* bezeichnen, das Unbegränzte oder Unbestimmte, und das Begränzende oder Bestimmende. Ihr Verhältniß zu einander dachten sie sich so, daß das Unbegränzte, Unbestimmte durch das Andere begränzt, bestimmt wird; dieses ist das thätige, active, jenes das leidende, passive. Aus diesem Verhältnisse gieng ihnen der Begriff des Wirklichen hervor; das Wirkliche

* Die Trennung des Intelligenten von dem Materiellen, wodurch Anaragoras wohl den Werth und die Würde des Geistigen und somit des Göttlichen sichern wollte, führte zu dem entgegengesetzten Resultat, zur völligen Negation des Geistigen und einer entschieden atheistischen Physik (*φυσις ἀλογος*). Es haben sich in dem geschichtlichen Verlauf der jonischen Philosophie drei Grundformen verwirklichet, nämlich: die Lehre von der wesentlichen Einheit des Geistes und der Materie (die älteste Grundform), die dualistische Lehre von Geist und Materie, als zwei selbstständigen Prinzipien, und endlich die rein materialistische (die letzte Form).

Digitized by Google

iſt το πεπερασμενον, das durch das Begränzende beſtimmte Unbegränzte. Dieß gibt aber den Begriff der Größe (ſowohl arithmetiſch als geometriſch), und ſie dachten ſich alſo das Wirkliche ſeinem Weſen nach unter dem Begriff der Größe. Außerdem entging ihnen nicht, daß die wirklichen Dinge in ihrer Beziehung zu einander nach beſtimmten Verhältniſſen geordnet ſind.

Die zwei Haupt- und Grundbegriffe alſo, unter welchen die Pythagoreer ſich die wirklichen Dinge dachten, ſind die der Größe und des Verhältniſſes; damit haben wir den einfachen Grund und Anfang, zugleich auch den Schlüſſel zu der ſo berühmt gewordenen pythagoreiſchen Zahlenlehre; die Zahl vereiniget ja Beides in ſich, Größe und Verhältniß. Was war alſo natürlicher, als daß ſie arithmetiſche Ausdrücke und Formeln auf die Philoſophie anwendeten und in dieſelbe übertrugen. Es lag ihnen dieß um ſo näher und intereſſirte ſie um ſo mehr, weil das Studium der Arithmetik ſie beſonders beſchäftigte, indem ſie bald zu der — durch die Geſchichte der Mathematik vollkommen beſtätigten — Erkenntniß kamen, daß die Arithmetik noch einen größeren Werth habe und eine umfaſſendere Bedeutung und Anwendung zulaſſe, als die Geometrie, welche und ſofern ſie ihre Gegenſtände und Aufgaben im Raume conſtruirt.

Wenn es nun aber nach dem Geſagten ganz wohl erklärlich iſt, wie die Pythagoreer dazu kamen, ihre philoſophiſchen, zunächſt phyſikaliſchen Begriffe auf arithmetiſche Weiſe auszudrücken; ſo verſchieden ſind dagegen die Nachrichten über die Art, wie ſie dieſen allgemeinen Gedanken ausführten. Gewiß iſt, daß die Pythagoreer verſchiedener Zeiten verſchiedene Wege oder Methoden einſchlugen, und dasjenige, was in ſeinen Anfängen einen guten, verſtändigen Grund hatte, iſt ſpäter zu einem bis ins Alberne getriebenen Mißbrauch geworden.

Folgen wir dem Ariſtoteles, ſo betrachteten die Pythagoreer das Gerade (ἀρτιον) und das Ungerade (περιττον) als die Elemente der Zahlen. Die ungerade Zahl nannten ſie die vollkommene, die gerade die unvollkommene; ſie führten dafür mancherlei Gründe an, z. B. die ungerade Zahl ſey in gewiſſem Sinne untheilbar und ſtelle inſofern das erſte Element dar, oder: die gerade Zahl, ſofern ſie in zwei gleiche Theile zerlegt werden könne ohne Reſt, habe zwar Anfang und Ende, aber kein

Digitized by Google

Mittel, die ungerade dagegen habe Anfang, Ende und Mittel. Darum wurde von ihnen das ἄπειρον als gerade, das περαινον als ungerade Zahl bezeichnet, das Eins aber dachten sie als die Wurzel und Quelle von beiden, indem es zum Ungeraden hinzugefügt eine gerade Zahl, zu dem Geraden gezählt eine ungerade Zahl gibt. Einen besonderen Werth hatte dann die Zahl 10 (δεκας), weil sie nach dem dekadischen System die erste Reihe schließt und den Uebergang zum Eins macht, die δεκας wird aber durch die Addition der vier ersten Zahlen, 1, 2, 3, 4, gebildet, diese machen die heilige τετρακτυς.

Dieß mag hier hinreichen; kommen wir auf die Hauptsache: Die Pythagoreer dachten sich die wirklichen Dinge im Einzelnen und in der Gemeinschaft mit einander unter dem Begriffe der Größe und des Verhältnisses. So entstand ihnen, sofern Beides bestimmt ist, der Begriff von der Welt als κοσμος, welches Wort Pythagoras zuerst gebraucht haben soll. Die Welt besteht aus zehn Weltkörpern, die miteinander eine Kugel bilden. In der Mitte derselben befindet sich der vollkommenste Körper, denn das Vollkommenste mußte vor allem Andern gesichert und gedeckt seyn. Dieß ist die Sonne; sie scheidet auch den unvergänglichen und vergänglichen Theil der Welt; über ihr ist der unvergängliche, unter ihr der vergängliche; sie bewegt sich um das Centralfeuer, und um sie bewegen sich die übrigen Himmelskörper in harmonischen Verhältnissen. Diese Verhältnisse finden sich auch in der Musik. Daher nannten die Pythagoreer Musik und Astronomie Schwestern, gebrauchten die Leyer mit ihren nach gewissen Intervallen gestimmten Saiten als Symbol des κοσμος und sagten, jene Verhältnisse bilden die Musik der Sphären und den Weltaccord (Somn. Scip. Cap. 4. 5.)

Nach diesem entsteht nun aber die Frage, ob die Pythagoreer außer und über den genannten zwei Prinzipien etwa noch ein drittes höheres angenommen haben? Darüber kann aber wohl kein Zweifel seyn. Mit vollem Recht sagt Boekh (in seinem Philolaus S. 148): „Wäre nicht über der Gränze und dem Unbegränzten eine höhere Einheit, so würde in dem Systeme der höchst-religiösen Pythagoreer keine Spur der Gottheit seyn." Vor und über den zwei Prinzipien, die nun in die Reihe natürlicher eintreten, ist Gott als die erste Ursache, als die Kraft,

Digitized by Google

welche das Verhältniß und die Wirkungsweiſe jener Prinzipien beſtimmt und ſo den κοσμος hervorbringt und bildet. Zu erwähnen iſt, daß Pythagoras, indem er die Welt als Wirkung Gottes begreift, alle zeitliche Folge verneint und ſonach die Welt als die gleich ewig mit Gott beſtehende Wirkung Gottes ſetzt. Stobäus ſagt: *Πυθαγορας φησι, γεννητον κατ' επινοιαν τον κοσμον, οὐ κατα χρονον.*

Was den beſtimmten Gedanken von Gott betrifft, ſo legen Einige freilich den Pythagoreern die Vorſtellungen bei, das Centralfeuer oder gar die Sonne ſey Gott; allein dieß iſt gewiß unrichtig. Auch diejenigen ſcheinen das Wahre nicht getroffen zu haben, nach welchen der Gott der Pythagoreer die in der Natur wirkende Weltſeele ſeyn ſoll. Vielmehr dachten ſich wohl die Pythagoreer Gott als die Eine, ewige, ſich ſelbſt gleiche, von Allem verſchiedene Intelligenz, welche die ihr untergeordneten zwei Naturprinzipien nach mathematiſchen Geſetzen und Verhältniſſen beſtimmt und ſo die Welt in einer außerzeitlichen und unvergänglichen Wirkung als κοσμος hervorbringt.

Mit dieſen metaphyſiſchen und phyſiſchen Grundlehren hängt auch ihre Theorie vom menſchlichen Geiſte zuſammen.

Derſelbe iſt ein Ausfluß der Gottheit, unkörperlich, ſelbſtthätig, eine ſich ſelbſt bewegende Zahl; ſeine Vereinigung mit einem menſchlichen Leibe iſt die Folge eines Abfalles, in Folge deſſen die (präexiſtirende) Seele in einen ihrer ſittlichen Beſchaffenheit entſprechenden Körper verſetzt wird. Sie iſt vermöge ihres Urſprunges und Weſens unſterblich, und ihr künftiger Zuſtand Belohnung oder Strafe. Die Vorſtellung hievon modificirte ſich nach der Lehre von der Seelen-Wanderung, die wohl ſchon dieſen älteſten Pythagoreern angehört. Neben dem vernünftigen Weſen an ſich hat ſie auch unvernünftige Vermögen.

Dieß führt auf die Ethik der Pythagoreer.

Ariſtoteles ſagt, Pythagoras ſey der erſte Philoſoph geweſen, der von der Tugend zu reden verſucht habe.

Aus ihrer Lehre von dem Urſprung und Weſen, wie von den verſchiedenen Vermögen der Seele ergab ſich den Pythagoreern faſt nothwendig, daß ſie ſich die Tugend als Harmonie des geiſtigen Lebens dachten, welche durch Beherrſchung des Unvernünftigen und Unterordnung deſſelben unter das Vernünftige gewonnen wird, woraus auch der innere Gleichmuth, der innere Friede des

Digitized by Google

Gemüths hervorgeht. Auf diese Beherrschung der Sinnlichkeit (im weitesten Sinne) war auch die ganze Lebensweise der Pythagoreer angelegt. Indessen beschränkten sie sich nicht auf die Tugend des Individuums, auch auf die geselligen Verhältnisse dehnten sie ihre ethischen Begriffe und Bestimmungen aus. Die Grundidee war auch hier Einheit, Harmonie, Begränzung und Beherrschung des an sich Unbestimmten durch Maaß und Gesetz. So erklärten sie die Anarchie als das Unbestimmte für das größte Uebel, die bürgerliche Ordnung als dasjenige, wodurch Maaß und Verhältniß in das gemeinsame Leben kommt, für das Gute; innerhalb der bürgerlichen Ordnung selbst aber verwarfen sie die Volksherrschaft und gaben einer gesetzlich-gebildeten Aristokratie den Vorzug; ohne Zweifel erblickten sie in dem δημος als solchem das Unbestimmte und (in näherer Beziehung mit ihrer Psychologie) das an sich Unvernünftige, welchem erst durch das Vernünftige Maaß, Ordnung und Einheit gegeben werden mußte.

Fassen wir nun die pythagoreische Schule nach ihrem eigenthümlichen Charakter in dem bestimmten Unterschied von der jonischen auf; so hat sie es sich gar nicht zur Aufgabe gestellt, das Werden der Welt und den Proceß dieses Werdens begreifen zu wollen, sie betrachtet und erforscht vielmehr die Welt in ihrem wirklichen Daseyn. Dabei bekümmert sie sich sozusagen gar nicht um den Stoff, aus welchem die Dinge bestehen, sondern wendet ihre ganze Aufmerksamkeit auf die gesetzmäßige Bildung, und hier bleibt sie nicht bei dem allgemeinen Begriff und der allgemeinen Anerkennung stehen, sondern sucht dieselbe nach bestimmten mathematischen Begriffen und Verhältnissen zu erkennen.

Wenn damit ein entschiedener Vorzug auf dem Gebiete der Physik bezeichnet ist; so ist noch ferner zu erwähnen, daß die Sittenlehre und zwar eine auf den Grund der Idee Gottes gebaute Sittenlehre ein wesentliches Element ihrer Philosophie ist, eine Sittenlehre, wodurch nicht blos das individuelle, sondern auch das gesellige Leben in seinen besonderen und allgemeinen Verhältnissen gebildet werden sollte.

C. Die Eleatische Schule.

Die Philosophie der Eleaten bietet besondere Schwierigkeiten dar, die sich vielleicht nicht nur auf die einfachste, sondern auch auf

Digitized by Google

die dem beſonderen Geiſte dieſer Philoſophie und dem allgemeinen Charakter und Entwicklungsgang der griechiſchen Philoſophie überhaupt entſprechendſte Weiſe durch folgende Darſtellung heben.

1. Xenophanes.

Wir gehen von der Negation der eleatiſchen Philoſophie aus, und dieſe liegt darin, daß ſie den Begriff des Werdens verwirft. Denn, ſo argumentirt Xenophanes, wenn Etwas wird, ſo wird entweder Aehnliches aus Aehnlichem, oder Unähnliches aus Unähnlichem. Das Erſtere kann nicht ſeyn, denn, weil ähnlichen Dingen ähnliche Prädikate zukommen, ſo iſt kein Grund, warum das eine das hervorbringende, das andere das hervorgebrachte ſeyn ſoll; das Andere kann aber auch nicht ſeyn, denn wenn z. B. das Stärkere aus dem Schwächeren, das Größere aus dem Kleineren, das Beſſere aus dem Geringeren oder umgekehrt würde; ſo würde ja immer aus Nichts Etwas entſtehen. Die Vorſtellung des Werdens hat keine Realität, keine Wahrheit (iſt eine rein-ſubjective). Man kann denjenigen, welche behaupten, Xenophanes habe dieſes zunächſt nur in Beziehung auf Gott geſagt (τουτο λεγων επι του θεου), dieſe Behauptung immerhin zugeben; nur ſollen ſie nicht weiter und beſtimmter behaupten, er habe es nur von Gott geſagt, ſondern anerkennen, daß jene Argumentation, eben wenn ſie zunächſt in Beziehung auf Gott gilt, im Sinne des Xenophanes ſchon eine allgemeine Bedeutung hat und haben muß. Die joniſchen Philoſophen dachten ſich das Prinzip der Welt (Gott) im Proceſſe des Werdens und in Folge davon das Daſeyn in ſtetem Werden begriffen; Xenophanes verneinte jenes und mit ihm auch dieſes, wie ja die Argumentation an ſich ſchon eine ganz allgemeine Richtung und Geltung hat.* Alſo Gott offenbart ſich nicht im Werden, oder iſt nicht im Werden; er iſt (damit kommen wir auf den poſitiven Gehalt der Lehre) das Eins, die Einheit des Alls. Dieſe Poſition beſtimmt ſich aber durch die Negation

* Man kann darin ſogar eine Beziehung auf die Joniſche Philoſophie nach ihren verſchiedenen Formen finden, wie dieſe früher von uns aufgefaßt und dargeſtellt worden ſind. Denn wirklich laſſen einige derſelben Aehnliches aus Aehnlichem werden, andere das Beſſere aus dem Geringeren oder (und) umgekehrt.

Digitized by Google

auf eigenthümliche Weise; sofern dadurch die Vorstellung des Werdens und einer Aeußerung im Werden ausgeschlossen wird, ist die Einheit als ruhende zu denken. Außerdem ist aber auch die wesentliche Gleichheit alles Wirklichen damit bezeichnet, alle Verschiedenheit der Art (oder Qualität) ausgeschlossen, da sich im Gegentheil denjenigen, welche das Prinzip des Wirklichen im Processe des Werdens dachten, in diesem Processe eine solche Verschiedenheit nothwendig ergab. So wird von Xenophanes das Werden und die Mannigfaltigkeit des Wirklichen negirt.

Diesen Gott bestimmt Xenophanes noch näher mit folgenden Prädikaten: Gott ist ewig, das mächtigste und beste Wesen und darum Einer und in sich durchaus gleich, ganz Hörend, Sehend, Denkend,* aber nicht nach menschlicher Weise; Ein Gott waltet, der mächtigste unter Göttern und Menschen, weder den Sterblichen ähnlich an Leib noch ähnlich an Seele; ohne Mühe lenkt er Alles durch den Verstand des Geistes. Wenn schon diese bisher angeführten Bestimmungen eben nicht leicht mit einander zu vereinigen sind zu einem klaren und deutlichen Begriffe, so erheben sich neue Schwierigkeiten, wenn man andere Aussagen der Alten über die Lehre des Xenophanes sich vergegenwärtiget und erwägt; zunächst die Aeußerung des Aristoteles: Xenophanes, der zuerst die Einheit gelehrt, habe noch nicht genauer bestimmt, ob er das Eins dem Begriffe nach oder der Materie nach nehme, sondern den ganzen Himmel anschauend gesagt: das Eins sey der Gott. Daß er das Eine der Materie nach genommen habe, dafür zeugen, wie es scheint, sehr bestimmt die Bezeichnungen des *ἐν* oder *παν* als *μια φυσις*, des *θεος* als *συμφυης τοις πασι*, und endlich als *σφαιροειδης*. So hat ihn wohl auch Timon aufgefaßt, wenn er ihn in seinen Sillen sagen läßt: *ὀππη γαρ ἐμον νεον εἰρυσαιμι, εἰς ἐν ταυτο τε παν ἀνελυετο. Παν δε ὀν ἀιει παντη ἀνελκομενον μιαν εἰς φυσιν ἱσταθ' ὁμοιαν.*

* Auch innerhalb des göttlichen Wesens darf kein Unterschied, keine Differenz gedacht werden, kein Mehr und Minder — so daß Gott nach dem einen Theile (Vermögen) sehend, hörend, empfindend wäre, nach dem anderen nicht — oder mit anderen Worten, das Sehen, Hören, Empfinden ein besonderes Vermögen, und nicht das ganze Wesen Gottes wäre.

Digitized by Google

Dieſemnach könnten wir dem Xenophanes nur den Gedanken zuſchreiben, daß alles Wirkliche ſeinem natürlichen Weſen, ſeiner natürlichen Qualität nach gleich, Eines ſey. Dieſer Gedanke lag aber auch z. B. den Lehren des Anarimenes und des Herakleitos zu Grunde, und das dem Xenophanes Eigenthümliche könnte alſo nur darin beſtehen, daß er den Begriff ſcharf und beſtimmt auffaßte, dieſes in Allem Gleiche und Eine ſey das Göttliche, d. h. das wahrhaft und abſolut-Wirkliche; alſo eine ſpeculative Abſtraction vollzog, welche Andere mit Bewußtſeyn nicht gemacht haben. Wenn die Jonier auch in den Verwandlungen des abſoluten, göttlichen Prinzips noch Wirklichkeit, Realität und Wahrheit anerkannten, ſo iſt dem Xenophanes nur das in allem Mannigfaltigen und Veränderlichen Gleiche und Eine das (wahrhaft) Wirkliche und Göttliche. Das Viele und Mannigfaltige hat die Realität und Wahrheit, die es bei den Joniern hatte, in der Lehre des Xenophanes eingebüßt, und dieß wäre der Fortſchritt, die ſchärfere Bildung und Faſſung des ſpeculativen Gedankens.* Es knüpft ſich hieran dann ſogleich die weitere Bemerkung, daß das der Materie nach Eine, ſo gefaßt und gedacht, auch das dem Begriffe nach Eine iſt und die Unterſcheidung des Ariſtoteles alſo kein ſo bedeutendes Moment hat, als ihr Ariſtoteles ſelbſt und Spätere beigelegt zu haben ſcheinen. Dieſes Eine und Gleiche der Materie nach hat an ſich keine äußere, objective, natürliche, ſondern nur ideelle Wahrheit, und inſofern konnte Xenophanes kein Bedenken haben, es unter lauter ideellen Beſtimmungen zu denken, wie ſie vorhin angegeben wurden.** Aber freilich hält ſich Xenophanes nicht in dieſer ideellen Region des ſpeculativen Gedankens; er ſtellt ſich auch

* Wenn Herakleit z. B. wohl keinen Anſtand genommen hätte, zu ſagen, das Meer, die Luft, die Erde als ſolche ſind göttlich und wirklich; ſo würde Xenophanes dieſes verneinen, und ſagen: Luft, Waſſer und Erde ſind als ſolche nicht göttlich und wirklich, ſondern das Göttliche und Wirkliche iſt nur das in allen Gleiche und Eine — das Feuer (nach Herakleit).

** Es iſt ſehr wohl in Acht zu nehmen, daß bei Xenophanes das Eine des Alls, Gott, keine qualitative Beſtimmtheit hat, wie das Urprinzip des Thales, Anarimenes, Herakleit, Anarimander, auch kein phyſiſches Prinzip neben ſich, wie bei Anaxagoras; ebendaher fehlt aber auch bei ihm alle Vermittlung Gottes und der Natur.

Digitized by Google

auf den Boden des Natürlichen, Physischen. Diesen Standpunkt bezeichnet vorerst ganz im Allgemeinen der Satz, das Eins des Alls, Gott, sey kugelgestaltig. Man hat darin nur ein Bild für den Gedanken von der Einheit und Gleichheit des Alls finden wollen, allein mit Unrecht. Allerdings konnte sich Xenophanes, seinem speculativen Gedanken gemäß, die Welt unter keiner schicklicheren Gestalt vorstellen, aber diese Vorstellung hat bei ihm ganz gewiß natürliche Wahrheit. Die Welt existirt in Kugelgestalt. Und in noch viel bestimmterer Beziehung steht Xenophanes auf dem Boden des Natürlichen. Wir finden nämlich bei ihm eine zum Theil sehr ins Besondere und Einzelne eingehende physikalische Theorie, Meinungen nicht nur über die Entstehung aller natürlichen Dinge aus Erde oder Wasser, sondern auch über die Entstehung und die Eigenschaften der Sonne (oder eigentlich der Sonnen), des Mondes und der Gestirne. Es drängt sich daher die Frage auf: in welchen wissenschaftlichen Zusammenhang er diese Theorie der natürlichen Dinge und Erscheinungen mit seiner Lehre von der göttlichen Einheit des Alls gebracht habe. In Beziehung auf diese Frage läßt er uns aber ohne allen Aufschluß, ja sogar ohne Andeutung. Wir haben zwei — zwar nicht einander widersprechende, aber desto gewisser — unverknüpfte Theile — eine speculative Lehre von der ewigen Einheit des Alls und eine ganz empirische Naturlehre. Und hiemit stimmt es ganz überein, daß Xenophanes, wenn er auch immer der Vernunfterkenntniß den Vorzug vor der Sinnen-Erkenntniß gab, doch eingestand, er habe es noch nicht zum Wissen der Wahrheit gebracht, weder von Gott noch von der Welt, und die Menschen finden (nur) durch Suchen mit der Zeit das Bessere.

Wer es der Lehre des Xenophanes als Vorzug anrechnen will, daß sie den Begriff von der Einheit des Seyns als des Wirklichen rein gefaßt habe, der muß doch sogleich auch als ihren wesentlichen Mangel anerkennen, daß sie die natürlichen Dinge bestehen ließ, ohne sie in irgend eine erkennbare Beziehung zu jener Einheit (in der sie doch allein bestehen können) zu bringen.

Sehen wir nun aber, wie diese Grundidee des Xenophanes sich etwa weiter entwickelt und bestimmter gebildet hat.

Digitized by Google

2. Parmenides.

Bei dieſem finden wir den reinen Begriff des Seyns vermittelſt der Negation der Kategorieen des Endlichen durchgeführt und beſtimmt.

Das Seyende iſt — und das Nichtſeyende (το ἑτεροντου ὀντος) iſt nicht — das eine und das andere nach der Nothwendigkeit des Denkens. Das Seyende iſt Eines (ἑν το ὀν) — denn wären mehrere Seyende (πλειω τα ὀντα), — wäre das Seyn ein mehrfaches), ſo würden ſie ſich durch das Seyn oder durch das Nichtſeyn unterſcheiden; das letztere kann nicht ſeyn — denn das Verſchiedene (was ſich unterſcheiden ſoll) muß zuvor ſeyn; das erſtere kann auch nicht ſeyn, denn gerade in Beziehung auf das Seyn ſind ſie gleich, und das Gleiche als Gleiches iſt nicht unterſchieden; alſo iſt das Seyende Eines (Alles iſt Eines). Dieſes Eine Seyende iſt nicht geworden und vergeht nicht (ἀγενητον και ἀνωλεθρον); man kann von ihm nicht ſagen: es war, auch nicht: es wird ſeyn (Negation der Zeitlichkeit); es iſt auch nicht veränderlich (ἀκινητον), ſondern immer das Ganze und ununterbrochen Gleiche (ὁμου παν, ἑνσυνεχες — denn wie es einerſeits aus dem Seyenden nicht herausgehen kann, ſo bedarf es andererſeits Nichts), es iſt auch nicht theilbar, es iſt vollendet und inſofern durch ſich ſelbſt begränzt.* Dieſe ideelle Begränztheit, Abgeſchloſſenheit in ſich, Vollendung ſtellte ſich Parmenides in der Kugelgeſtalt vor.** Dieſes Eine, Ewige, ſich immer Gleiche, in ſich vollendete Seyende iſt — Denken (νοειν, Seyn = Denken — Denken und Seyn iſt unzertrennlich, identiſch, das eine ſetzt wechſelſeitig das andere voraus und ſchließt es ein).

Zum Schluſſe dieſer Darſtellung des ſpeculativen Grundbegriffes darf wohl bemerkt werden, daß Parmenides dieſes Seyende nicht Gott nennt, wie ſein Lehrer Xenophanes, ſondern durchaus den reinen ſpeculativen Gedanken auch im wörtlichen Ausdruck feſthält.

* Was aber nicht von Gränze im Raum verſtanden werden darf; denn ſo gewiß Parmenides die Zeitlichkeit von dem Seyn negirt, ſo gewiß wollte er es auch außer der Räumlichkeit ſetzen.

** Bei Parmenides kann dieſe Kugelgeſtalt wohl nicht mehr, als Bild für den Begriff, den Gedanken ſeyn.

Digitized by Google

Aber wie urtheilte nun Parmenides über die Welt, wie sie uns erscheint, als ein Inbegriff vieler, mannigfaltiger, entstehender und vergehender, veränderlicher, theilbarer Dinge in Raum und Zeit?

Einige sagen, die eleatische Philosophie überhaupt, insbesondere die des Parmenides sey ἀκοσμισμος, sie negire den Begriff der Welt, d. h. wohl der Erscheinungswelt. Allerdings lassen sich aus den Fragmenten des Parmenides selbst Stellen anführen, die man so deuten kann. Aber — wo nicht entscheidend für eine andere richtigere Auffassung, doch immerhin sehr beachtungswerth ist eine Stelle in Aristotelis Metaphys. 1. (ed. Brandis S. 18): Aristoteles nennt dort den Xenophanes und Melissus ein wenig ἀγροικοτερους (nämlich was speculatives Denken betrifft) und fährt fort: „Parmenides — μαλλονβλεπων behaupte, außer dem Seyenden sey das Nichtseyende Nichts, und daher, Eines sey das Seyende und sonst Nichts. Genöthiget aber, den Erscheinungen zu folgen und behauptend, das Eine sey nach dem Begriff, das Mehrere (Viele) nach der Wahrnehmung, nimmt er wieder zwei Ursachen und zwei Anfänge, Warmes und Kaltes, Feuer und Erde."

Parmenides nahm also eine Erscheinungswelt an, und darauf bezog sich seine, wie nach den überlieferten Nachrichten anzunehmen ist — sehr umfassende, ins Besondere eingehende Naturlehre.

Wie er sich dieselbe gedacht habe, darüber giebt uns Aristoteles gleichfalls in der angeführten Stelle einen Wink; er sagt nämlich, Parmenides habe das Warme unter das Seyende geordnet, das Kalte unter das Nichtseyende.

So wären also das Seyende und das Nichtseyende die Prinzipien der Erscheinungswelt, und man könnte sich von dieser nun einen doppelten Begriff machen, entweder sie sey ein zwischen Seyn und Nichtseyn schwebendes Wesen, oder sie sey die Darstellung eines (vielleicht in verschiedenen Verhältnissen und Abstufungen) negirten Positiven. Jedenfalls ist in und mit den angegebenen Bestimmungen die physische Qualität verschwunden; und man überzeugt sich, wie bei den Eleaten die Weltansicht immer mehr aus dem Gebiete des Physikalischen heraus in das der logischen Begriffsbestimmung übergeht, oder mit anderen Worten: wie das Reale in irgend einer natürlichen Bestimmtheit

Digitized by Google

immer mehr seinen Werth verliert, dagegen das Ideelle, Logische immer größere Bedeutung erhält.

Was aber jenen zwiefach-möglichen Begriff anbelangt, so läßt sich darüber zur etwanigen näheren Bestimmung noch Folgendes sagen: Unter dem Seyenden könnte möglicher Weise das Absolute zu verstehen seyn, jenes Eine ewige Seyn, von welchem die metaphysische Grundlehre handelt. Allein bei genauerer Erwägung ist diese Erklärung nicht zuläßig; denn jenes Seyn hat mit dem Nichtseyenden schlechthin keine Gemeinschaft, überhaupt leidet es keinen Gegensatz. Das Seyende, das zu seinem Gegensatz das Nichtseyende hat, nimmt also nur die Stelle eines natürlichen Prinzipes ein; und wir träfen hier eine der pythagoreischen Lehre analoge Vorstellung an. (Vergl. S. 60.) Wenn sodann, was durch diese natürliche Prinzipien gesetzt wird, ein zwischen Seyn und Nichtseyn schwebendes ist, ein solches, das ist und auch nicht ist, so würde sich dieses gar leicht vereinigen lassen mit den Aeußerungen des Parmenides über den κοσμος ἐοικως, der nur in der Meinung der Sterblichen (γνωμη βροτων) bestehe. Nimmt man aber die andere Deutung, wornach die Erscheinungswelt die Darstellung eines (vielleicht in verschiedenen Verhältnissen und Abstufungen) negirten Positiven ist, so drängt sich wieder die Analogie mit der pythagoreischen Lehre auf, die dem Parmenides ohne Zweifel wohl bekannt war. Mit dieser Deutung ist auch der von Parmenides behauptete Satz gar nicht unvereinbar, daß nicht nur in Beziehung auf das Eine Seyende, sondern überhaupt die Vorstellungen von Werden und Vergehen subjectiver Schein seyen.

Indessen läßt sich auf die von uns aufgeworfene Frage (S. 68) keine entschiedene Antwort geben, wie schon die Alten darüber getheilter Meinung waren.

So viel ist gewiß, daß die Eleaten das Wesen der Welt nie in einem elementarischen Stoff, wie Wasser, Luft, Feuer finden konnten, sondern im speculativen Begriff erfaßten, und in Beziehung auf die Erscheinung die physischen Potenzen in abstracte logische Begriffe auflösten oder auf dieselben zurückführten.*

* Die Jonier konnten das Seyn nur im Werden denken; die Eleaten hielten Seyn und Werden so streng aus einander, daß sie jenes nur

3. Zenon.

Derselbe stellt die negative Seite der eleatischen Philosophie dar. Wenn Xenophanes und noch mehr Parmenides die Lehre von der ewigen Einheit des Seyns, daß das Seyn dem reinen Begriffe, der reinen Idee nach das allein Wirkliche ist, auf positive Weise durch speculative Denkbestimmungen festzustellen suchten; so wollte Zenon beweisen, daß die Lehre von Vielheit und Mannigfaltigkeit des Daseyns (der empirische Realismus) in sich unwahr sey, somit also auf indirektem Wege die Wahrheit der eleatischen Lehre bestätigen oder vertheidigen. Zwei Hauptargumente aber sind es, die er in dieser Absicht geltend machte:

1) eine Mehrheit der Dinge ist an sich ein sich Widersprechendes;

2) woraus oder wodurch sie entstehen könnte, ist auch ein sich Widersprechendes.

Das erstere Argument entwickelt er näher so: Wenn mehrere Dinge sind, so sind sie ähnlich und unähnlich, eins und vieles, in Ruhe und in Bewegung, unendlich und endlich, groß und klein; nun ist es aber unmöglich, daß das Aehnliche unähnlich, das Eine Vieles, das Ruhende bewegt, das Unendliche endlich, das Große klein (oder umgekehrt) ist, also sind nicht mehrere Dinge.

Was das andere Argument betrifft, so sollen die mehreren Dinge vermittelst der Bewegung entstehen; es war also zu beweisen, daß die Bewegung ein in sich Widersprechendes ist. Dieß ergab sich dem Zenon so: wenn ein Körper sich bewegt, so muß er, ehe er an das Ziel seiner Bewegung kommt, die Hälfte der Bewegungslinie durchlaufen haben, aber diese besteht schon aus unendlichen Theilen, er kann also nicht einmal diese zurücklegen; auch könnte ein mit der größten Geschwindigkeit sich bewegender Körper einen anderen, der voraus ist, auch wenn dieser sich aufs Langsamste bewegte, niemals einholen; endlich müßte der sich bewegende Körper, während er sich bewegt, zugleich an einem Orte seyn und auch nicht seyn; lauter Widersprüche — also giebt es keine Bewegung, und sofort auch keine Mehrheit der Dinge.

mit Negation des Werdens denken konnten; den Pythagoreern scheint das Problem von dem Verhältniß zwischen Seyn und Werden gar nicht zum Bewußtseyn gekommen zu seyn.

Digitized by Google

Wie nun dieſe Beſtreitung der Lehre von der Wirklichkeit vieler und mannigfaltiger Dinge, die vermittelſt der Bewegung entſtehen, zu nehmen ſey, ob ganz im philoſophiſchen Ernſte, oder nur als durch Angriffe auf die eleatiſche Lehre hervorgerufen, dieſe zurückgebend, und inſofern blos einen relativen polemiſchen Werth habend, könnte um ſo mehr gefragt werden, als uns die Alten auch von Zenon mehrere dogmatiſche Behauptungen über Gegenſtände und Probleme der Erſcheinungswelt berichten. Jedenfalls ſtellt ſich bei Zenon die dialectiſche Denkkraft ſchon bis zu einem bedeutenden Grade entwickelt dar, und zwar in der beſtimmten Tendenz, Etwas vermittelſt der Auffindung von Widerſprüchen zu bekämpfen und zu widerlegen.

4. Meliſſus.

Wenn Etwas iſt, ſo iſt es entweder geworden oder immer ſeyend; geworden kann es nicht ſeyn (denn aus Nichts wird Nichts), alſo iſt das Wirkliche immer ſeyend, auch vergeht es nicht; es hat keinen Anfang und kein Ende, iſt unbegränzt (ἄπειρον) und als ſolches Eines, denn wenn es zwei wären, ſo könnten ſie nicht unbegränzt ſeyn, ſondern hätten Gränzen gegen einander. Als Eins iſt es ſich ſelbſt immer gleich, alſo unverändert; auch bewegt es ſich nicht, denn es müßte ſich ins Volle oder ins Leere bewegen, das Volle nähme es aber nicht auf und das Leere iſt nicht; endlich iſt es untheilbar und alſo auch nicht ein Körper. Vergleicht man dieſe Lehrſätze mit denen des Xenophanes und Parmenides, ſo entdeckt man bald einen poſitiven und negativen Unterſchied, einen poſitiven darin, daß Meliſſus dem Seyn das Prädikat der Unbegränztheit giebt, da hingegen Parmenides es als in ſich begränzt denken zu müſſen glaubte, einen negativen, ſofern wir keine Spur davon finden, daß Meliſſus die Identität des Seyns und des Denkens anerkannt habe; vielmehr ſagt Ariſtoteles (Metaphysic. 1, 5.) ausdrücklich, Parmenides habe das Eine dem Begriffe nach (κατα λογον), Meliſſus der Materie nach (κατα την ὑλην) aufgefaßt;*

* Dieſe Auffaſſung hängt offenbar mit der Vorſtellung von Unbegränztheit (ἀπειρον) aufs genaueſte zuſammen, wie umgekehrt mit der ideellen Auffaſſung die Beſtimmung der Begränztheit (in ſich).

Digitized by Google

sonach wäre der eleatische Idealismus nun in Materialismus herabgesunken, ein Abfall, den wir auch noch anderwärts in der Geschichte der griechischen Philosophie finden werden. Um so auffallender muß es nun freilich seyn, daß er die Vorstellung von einer Mannigfaltigkeit körperlicher Dinge und Erscheinungen für einen blos-subjectiven Schein (ἐν ἡμιν) erklärte; denn welchen Werth und welche Bedeutung sollte nun jenes Seyn, als Materie gedacht, haben? Auch hierin möchte nur ein Nachlaß der speculativen Denkkraft wahrzunehmen seyn.

In jedem Falle geht aus der Darstellung der eleatischen Philosophie so viel hervor:

Keinem Philosophen der eleatischen Philosophie war es gelungen, den speculativen Begriff in die Wirklichkeit des Daseyns einzuführen und in derselben zu bewähren, so daß diese daraus begriffen würde. Es lag somit ein unversöhnter Gegensatz zwischen Seyn und Daseyn, Einheit und Vielheit, Denken und Wahrnehmen, Vernunft und Sinn vor.

Die Dialektik der speculativen Vernunft erzeugte auf dem Gebiete der eleatischen Philosophie selbst ein Räthsel, welches sie nicht zu lösen vermochte. Dasselbe Räthsel lag dann auch zwischen der eleatischen und der jonischen Philosophie, mag man diese in der Entwicklung nach der einen oder der anderen Form betrachten, wie sie sich in der herakleitischen oder wie sie sich in der atomistischen Philosophie darstellt. Dieses Räthsel war von nun an der Stachel, welcher die denkenden Geister beunruhigte und nach ganz verschiedenen, entgegengesetzten Richtungen hintrieb. In dem allgemeinen Fortgang der griechischen Philosophie war das Resultat jenes Zwiespaltes zunächst ein rein-negatives, das sich in der Sophistik darstellt; indessen ist vorher noch die Philosophie des Empedokles zu erwähnen, weil und sofern sie nach unserer Ansicht ein freilich nur vereinzelter, vorübergehender Versuch ist, jenen Gegensatz auf positive Weise zu versöhnen.

Empedokles.

Derselbe lehrte, der Grundstoff der Dinge seyen die vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser und Erde.

Digitized by Google

Nach Einigen nahm er an, dieſe Elemente beſtehen aus kleinen, weiter nicht zerlegbaren Theilen (daher ſie von ihm ſagen, er habe στοιχεια πριν στοιχειων oder προ στοιχειων angenommen, und inſofern wäre ſeine Naturphiloſophie der atomiſtiſchen verwandt). Gewiſſer iſt, daß er nicht jedem dieſer vier Elemente den gleichen Werth und die gleiche Bedeutung zuſchrieb. Vielmehr legte er dem Feuer die wichtigſte Rolle in der Naturbildung bei und ſetzte es den drei anderen zuſammengenommen entgegen (Verwandtſchaft mit Herakleit); daher Einige ſeine Lehre ſo deuten, als habe er nur zwei Prinzipien der Natur angenommen.

Das Feuer iſt nach ihm der edelſte Beſtandtheil in allen Miſchungen der Elemente, das Prinzip des Lebens und des Geiſtes, denn der Tod beſteht in der gänzlichen Trennung des Feuers von den übrigen Theilen, aus welchen der Körper beſteht und der Schlaf hat ſeine Urſache in der theilweiſen Trennung des Feurigen von dem Irdiſchen.

Durch Trennung und Verbindung dieſer vier Elemente entſteht die Natur nach den beſonderen Formen des Daſeyns. Die Kräfte, wodurch dieſe Verbindung und Trennung bewirkt wird, ſind Freundſchaft und Feindſchaft, Liebe und Haß (φιλιανεικος), indem Freundſchaft, Liebe einiget, Feindſchaft, Haß trennt.

Empedokles unterſchied alſo den Grundſtoff oder die elementariſchen Prinzipien und die wirkenden oder dynamiſchen Prinzipien.*

Eine Folge von dem Kampf oder Widerſtreit dieſer entgegengeſetzten (dynamiſchen) Prinzipien iſt, daß die vollkommenen Körper, namentlich die organiſchen, nur in einem allmählichen Fortſchreiten entſtanden, indem die Naturkräfte von unvollkommenen zu vollkommenen Bildungen fortgiengen. So entſtanden zuerſt einzelne Glieder, Köpfe ohne Hälſe, Füße ohne Rumpf, dann unvollkommene Zuſammenſetzungen, Weſen, die halb einem Ochſen, halb einem Menſchen glichen, zuletzt die vollkommen ausgebildeten lebendigen Weſen, die nun nicht nur für ſich fort-

* Sextus Empirikus nennt die Elemente τα ὑλικα, die φιλια und νεικος τας δυο δραστηριους ἀρχας; Simplicius gebraucht die Ausdrücke αἰτιον ὑλικον und αἰτιον ποιητικον, ὑλικα και οἱον παθητικα, und ποιητικα δε και κινητικα.

leben, ſondern auch ihr Geſchlecht fortpflanzen können; Alles eine Folge von der den ſtets entgegenwirkenden Haß allmählich überwältigenden Liebe.

Was nun aber das dieſen Antagonismus der Naturkräfte ordnende Prinzip anbelangt, ſo ſagen Einige, Empedokles habe gelehrt, der Zufall regiere Alles, alſo kein ordnendes Prinzip anerkannt; Andere dagegen berichten, nach Empedokles ſtehe über den wirkenden Kräften und der Materie als ordnendes Prinzip die Nothwendigkeit, er habe ſie als eine Göttin dargeſtellt, die in der Mitte des Alls ſitzt und von dort aus, als die Urſache alles Werdens, ihre Wirkſamkeit verbreitet.

Sonach bildete ſich nach der Lehre des Empedokles die Welt aus der in die vier Elemente geſonderten Materie unter dem von der Nothwendigkeit beherrſchten Antagonismus der Liebe und des Haſſes; ſeine Philoſophie wäre ſofern bloße Naturphiloſophie.

Allein (und damit kommen wir auf einen freilich ſchwierigen Theil ſeiner Lehre) Empedokles unterſchied zwei Welten, die unſichtbare (σφαιρος) und die ſichtbare (κοσμος).

Jene beſteht durch die vollkommene Herrſchaft der Liebe als Eine unſterbliche, vollkommene, ſelige Einheit in ewiger Ruhe; in dieſer kämpfen Liebe und Haß mit einander, ſie iſt daher in beſtändiger Bewegung, und das in ihr Daſeyende in einem ſteten Wechſel des Entſtehens und Vergehens, auch findet ſich in ihr Gutes und Böſes, Schönes und Häßliches, Ordnung und Unordnung neben einander, ja es iſt des Böſen und Häßlichen mehr, als des Guten und Schönen. Dieſer Gedanke wird um ſo intereſſanter, wenn wir fragen, wie ſich denn Empedokles wohl das Verhältniß und den Zuſammenhang zwiſchen dem σφαιρος und dem κοσμος gedacht habe? Nach mehreren Stellen dachte er ſich den Urſprung des κοσμος als eine Trennung, als ein Heraustreten, einen Abfall von dem σφαιρος und dieſen Abfall als Wirkung des der Liebe entgegenwirkenden Haſſes.* Dieſen allgemeinen Gedanken wendete er insbeſondere auf die menſchlichen Seelen an. Ihr irdiſches Daſeyn iſt eine Trennung

* Dieſem nach müßte man ſich wohl den Haß (νεικος) doch als eine Potenz des σφαιρος denken, die nach Actualiſirung ſtrebt und zu dieſer auch gelangt.

Digitized by Google

von dem σφαιρος, darum unſelig und elend.* Indeſſen wirkt auch in der abgefallenen Welt die Liebe immer fort und dem Haſſe entgegen; und der endliche Erfolg davon iſt die Wiedervereinigung des κοσμος mit dem σφαιρος, die Rückkehr jenes in dieſen. Von den Seelen insbeſondere behauptet Empedokles, daß ſie durch ein gutes, heiliges Leben, durch Reinigung von allem Böſen, Häßlichen und Unordentlichen mit der ewigen und ſeligen Einheit wieder vereiniget werden. Da nun dem Empedokles jene ewige, vollkommene und ſelige Einheit Gott iſt; ſo würde der Grundgedanke ſeiner Philoſophie der ſeyn: die Welt der endlichen Dinge iſt in ihrem Verhältniſſe zu Gott als die durch den Abfall bedingte Rückkehr des Endlichen in die ewige und ſelige Einheit Gottes zu begreifen. Endlich weil Empedokles dieſe Geſchichte der Welt nicht als Zufall, ſondern als begründet in einer höheren (der göttlichen) Nothwendigkeit dachte; ſo könnte man ſich für berechtiget halten, jenen Grundgedanken ſo auszudrücken: Gott, die ewige, vollkommene und ſelige Einheit läßt die endlichen Dinge, insbeſondere die Seelen, aus dieſer ſeiner Einheit heraustreten, um ſie verſöhnt wieder in ſich aufzunehmen.

So gefaßt muß die Lehre des Empedokles als ein Verſuch angeſehen werden, die Gegenſätze des Seyns und des Werdens, der Einheit und der Vielheit, die ſich, jeder für ſich, in zwei Hauptrichtungen der griechiſchen Philoſophie geltend zu machen ſuchten, in Einem Syſtem zu vereinigen, ihren inneren Zuſammenhang auf begreifliche Weiſe zu beſtimmen. Dieſer Zuſammenhang liegt aber darin, daß die Einheit ſich durch den Gegenſatz und das durch den Gegenſatz bedingte Werden potenzirt.** So erſcheint das Werden und die Vielheit als nothwendig aus der Einheit des Seyns und um dieſer Einheit willen. Dieſe Einheit iſt der Grund und der Zweck, das Werden aber das den Grund und Zweck vermittelnde und hat inſofern eine zwar dienende oder untergeordnete, aber nothwendige

* Die Menſchen (ſelbſt Thiere und Pflanzen) ſind von Gott abgefallene oder vertriebene Dämonen.

** Zunächſt iſt es freilich Wiederherſtellung; aber, ſofern es Wiederherſtellung aus einem Abfall, einer Negation iſt, wird obiger Ausdruck richtig ſeyn.

Digitized by Google

Existenz. Auch war die Vorstellung der jonischen Naturphilosophen von einem fortfließenden Wechsel des Entstehens und des Vergehens der Welt ausgeschlossen; denn in der durch das Werden vermittelten Einheit ist die Bestimmung des Werdens auf absolute Weise erreicht; die durch das Werden potenzirte Einheit kehrt nicht wieder in ihren Anfang (und von da aus in das Werden) zurück.*

Auf diese Grundgedanken seiner Philosophie bezieht sich auch seine Theorie vom Erkennen.

Er geht von dem Grundsatze aus, daß nur Gleiches von Gleichem erkannt werden könne. Hieraus ergaben sich ihm zwei wichtige Folgerungen:

1) die Erkenntniß Gottes ist beschränkter, als die Erkenntniß der Menschen; denn Gott lebt in der Einheit außer dem Streite, kann also auch diesen nicht erkennen (d. h. wohl, Gott erkennt das Wirkliche nicht nach den Gegensätzen der endlichen Betrachtungsweise, sondern nach seiner ewigen Einheit oder Identität);

2) was die menschliche Erkenntniß anbelangt, so kann Gott durch die Sinne nicht erkannt werden (Gott ist unnahbar, weder mit den Augen zu erreichen, noch mit den Händen zu fassen), sondern allein durch die richtige Vernunft (ὀρθος λογος), freilich auch durch diese nicht auf vollkommene Weise.** Doch war nun jeder Erkenntniß, der sinnlichen und der vernünftigen, ihre Realität gesichert, indem jeder ein entsprechendes Gebiet der Wirklichkeit angewiesen wurde; nämlich der vernünftigen die göttliche Einheit, der sinnlichen die in den Gegensätzen befangene endliche Welt.

Aus der bisherigen Darstellung geht gewiß für das unbefangene Urtheil so viel hervor, daß in der Lehre des Empedokles sich nach verschiedenen Beziehungen das Streben ankündiget, geschichtlich vorhandene Differenzen wissenschaftlicher Anschauungen

* Eigenthümlich ist auch die offenbar ethische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt.

** So ist es wohl zu verstehen, wenn Empedokles sagt: der Zustand des αφαιρος könne weder durch die Sinne, noch durch den Verstand erkannt werden, sey unserer Erkenntniß unzugänglich; die Liebe, wie sie in allen Dingen sich umwälze, könne kein Sterblicher erkennen.

Digitized by Google

und Gedanken auszugleichen und zu vereinigen. Allein das Ende der geschichtlichen Entwicklung war ein negatives, das sich in der Sophistik darstellt.

D. Die sophistische Schule.

Unserer allgemeinen Aufgabe gemäß haben wir die Sophisten in dreifacher Beziehung zu betrachten, in Beziehung nämlich

1) zur Geschichte der griechischen Philosophie,
2) zur öffentlichen Religion und Sittlichkeit,
3) zur Cultur der Griechen überhaupt.

Was die erste Beziehung betrifft, so werden, wie sich zeigen wird, mit hinreichendem Grunde zwei Häupter der Sophistik aufgeführt, Gorgias und Protagoras.

1. Gorgias.

Nach einer Stelle aus Aristoteles de Xenophane etc. hatte Gorgias die vorhandenen entgegengesetzten Lehren von Seyn und Werden, Einheit und Vielheit vor Augen, auch wird von ihm berichtet, er habe die Argumente des Parmenides, Zenon und Melissus benützt, also die (oben S. 70 näher bezeichnete) Dialektik der Eleaten angewendet. Drei Sätze wollte er beweisen: 1) es ist Nichts; 2) wenn Etwas ist, so ist es nicht erkennbar; 3) wenn es auch erkennbar ist (wäre), so ist es nicht mittheilbar.

Den ersten Satz: Es ist Nichts, beweist Gorgias, indem er darthut, daß weder das Wirkliche ist, noch das Nichtwirkliche, noch das Wirkliche und Nichtwirkliche zugleich.

Das Nichtwirkliche ist nicht, sonst würde es zugleich seyn und nicht seyn, was ein Widerspruch ist.

Auch das Wirkliche ist nicht; denn es müßte ewig oder entstanden, oder ewig und entstanden zugleich seyn. Ewig ist es nicht, denn als solches hätte es keinen Anfang und wäre unendlich. Das Unendliche aber ist nirgends; denn entweder ist es in einem Anderen und dieses Andere wäre dann größer als das Unendliche, oder es ist in sich; dann müßte es ein zwiefaches seyn. Dasjenige nämlich, worin Etwas ist, ist der Raum und was im Raum ist, ist der Körper, das Unendliche also,

Digitized by Google

sofern es in sich ist, wäre Raum und Körper zugleich, was unmöglich ist. Das Wirkliche kann also nicht unendlich und also auch nicht ewig seyn. Das Wirkliche kann aber auch nicht geworden seyn; denn es müßte entweder aus dem Seyenden oder Nichtseyenden geworden seyn. Ersteres kann nicht seyn, denn das Wirkliche würde nicht werden, sondern seyn; das Andere auch nicht, denn dasjenige, woraus Etwas werden soll, muß seyn; also kann das Wirkliche nicht geworden seyn. Endlich kann das Wirkliche auch nicht ewig und geworden zugleich seyn; denn das Eine hebt das Andere auf.

Da nun das Wirkliche weder ewig, noch geworden, noch beides zugleich seyn kann; so *ist es nicht*.

Ebenso kann auch nicht das Wirkliche und das Nichtwirkliche zugleich seyn. Denn wäre Wirkliches und Nichtwirkliches zugleich, so wären sie in Absicht auf das Seyn einander gleich. Nun zweifelt aber Niemand, daß das Nichtwirkliche nicht ist; es wäre also auch das Wirkliche nicht, weil es dem Nichtwirklichen in Absicht auf das Seyn gleich wäre, was ein Widerspruch ist.

Also weil weder das Wirkliche ist, noch das Nichtwirkliche, noch Beides zugleich, so ist *Nichts*.

Angenommen aber auch, es sey Etwas, so ist es für uns nicht erkennbar. Denn, wenn dasjenige, was vorgestellt wird, nicht die Dinge selbst sind, so wird das Wirkliche nicht erkannt. Aber, was vorgestellt wird, sind nicht die Dinge selbst; denn Vieles, was vorgestellt wird, ist nicht wirklich.*

Also das Wirkliche, wenn es ist, ist nicht erkennbar.

Endlich, wenn es erkennbar wäre, ist es nicht *mittheilbar*. Was wir Anderen mittheilen ist die Rede, und nicht das Wirkliche (Seyende). So wenig aber ein sichtbarer Gegenstand gehört und ein hörbarer gesehen werden kann; so wenig kann das Seyende zur Rede werden, also mittheilbar seyn. Auch kann der Hörende bei einem Worte sich nie dasselbe denken, was der Sprechende sich dabei denkt, denn dasselbe kann nicht in mehreren von einander verschiedenen Subjecten seyn.

* Es drängt sich hier sehr bestimmt und klar die Bemerkung auf, daß Gorgias gegen die eleatische Lehre von der *Identität des Seyns und des Denkens* polemisirt; er argumentirt so: das Wirkliche ist nicht *erkennbar*, weil Seyn und Denken nicht identisch ist.

Digitized by Google

Es geht aus dem Angeführten wohl klar hervor, daß Gorgias sich an der eleatischen Dialektik bildete, und sein Kunstgriff im Wesentlichen darin bestand, daß er die Begriffe bald auf den Boden der Sinnenwelt, bald auf das Gebiet des Denkens stellte (die Kant'sche Amphibolie der Reflexionsbegriffe); wornach er freilich dasjenige nicht wissenschaftlich verknüpfte, sondern ganz unwissenschaftlich vermengte, was in den früheren Speculationen als Gegensatz aus einander getreten war.

Auf dasselbe Resultat, nur durch andere Vermittlungen gelangte

2. Protagoras.

Er gieng von der Herakleitischen Anschauung der Welt aus. Weil die Dinge in einem beständigen Flusse sind, weil kein Ding in dem gegenwartigen Moment dasselbe ist, was es in dem nächst-vergangenen war und in dem nächst-künftigen seyn wird; so können alle möglichen Vorstellungen der Menschen von den Dingen wahr seyn. Die Verschiedenheit und der Widerstreit der Vorstellungen ist also kein Grund, die eine oder die andere. oder alle für falsch zu halten; sie können alle wahr seyn.

Zu diesem beständigen Wechsel der Objecte kommt die Verschiedenheit und Veränderung der Subjecte. Derjenige Mensch z. B., der einen gesunden Körper hat, empfindet von der Materie dasjenige, was dem Gesunden erscheinen kann, dagegen derjenige, der einen kranken Körper hat, dasjenige, was dem Kranken erscheinen kann; und, was dem einen erscheinen kann, kann nicht auch dem anderen erscheinen. Ebenso verhält es sich z. B. mit den zwei Zuständen des Wachens und Schlafens.

Also aus jenem objectiven und diesem subjectiven Grund berechtiget die Verschiedenheit der Vorstellungen von einem Dinge nicht, die eine oder die andere oder beide für falsch zu erklären.

Ueberhaupt ist der Unterschied der Vorstellungen in Absicht auf Wahrheit und Falschheit unstatthaft; alle Vorstellungen sind wahr.

Man soll sich auch gar nicht wundern, daß jeder Vorstellung eine andere eben so wahre entgegengesetzt werden kann, sondern es gerne annehmen, weil nun aller Streit über die Wahrheit als etwas Unverständiges ein Ende hat.

Digitized by Google

Wenn sonach in Absicht auf Wahrheit kein Unterschied unter den Vorstellungen ist; so ist dagegen die eine besser oder schlimmer als die andere, je nachdem man sich bei der einen wohl, bei der anderen übel befindet, und die Weisheit kann also nicht darin bestehen, daß man wahre Vorstellungen habe, sondern darin, daß man die schlimmen (widrigen) in gute (angenehme) umzuwandeln oder damit zu vertauschen wisse.

Die subjective Empfindung ist Grund und Ziel des menschlichen Erkennens; diesen Grundsatz drückte Protagoras in den Worten aus: *ὁ ἄνθρωπος το μετρον των παντων χρημάτων, των μεν ὀντων, ὡς ἐστι, των δε μη ὀντων, ὡς οὐκ ἐστι.* Damit hob Protagoras (wie schon Platon sagt) allen Unterschied zwischen Verstand und Unverstand, Vernunft und Unvernunft auf, vernichtete die Wahrheit und traf mit Gorgias zusammen.

Das Resultat ist Vernichtung des Wissens und der Wissenschaft. Dieß ist die Beziehung der sophistischen Schule zur Geschichte der griechischen Philosophie.

Betrachten wir nun dieselbe Schule in Beziehung zur öffentlichen Religion und Sittlichkeit; so liegt schon in den eben angegebenen Lehren über das Wissen, daß sie zur Religion vorerst nur ein negatives Verhältniß haben konnte. Ein bequemer Indifferentismus spricht sich in den Worten aus, mit welchen Protagoras eine Schrift begann: „Von den Göttern weiß ich nicht zu sagen, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind; denn Vieles ist, was uns dieses zu wissen verhindert, die äußerste Ungewißheit der Dinge und die Kürze des menschlichen Lebens.“ Ein positives Urtheil dagegen über den Grund und Werth der Religion legte Kritias in den Worten nieder: „die alten Gesetzgeber erdichteten in Gott einen Aufseher über die guten und bösen Handlungen der Menschen, damit Niemand heimlich seinem Nächsten Unrecht thue, scheuend die Strafe der Götter.“

Auf entsprechende Weise dachten sie über das Sittliche. Wo das Denken und Erkennen zu einem rein-subjectiven Empfinden und Vorstellen herabgesetzt worden war, da mußte auch für das Wollen das Gute vom Nützlichen und Angenehmen verdrängt werden, und Gesetz und Sitte, sofern sie dem Nutzen und Vergnügen widerstreitende Anforderungen machen, wurden für Erfindung und Täuschung im Interesse der Schwachen erklärt.

Digitized by Google

Der Menſch, das waren ihre Grundſätze, hat, wie jedes andere lebendige Weſen, gewiſſe natürliche Bedürfniſſe, Triebe und Neigungen, in deren Befriedigung ſeine Glückſeligkeit beſteht. Nach dieſer zu ſtreben, iſt Geſetz der Natur, und dieſes Geſetz erlaubt Jedem, jenes Streben ſo weit zu befriedigen, als er kann; von Natur gilt das Recht des Stärkeren; der Stärkere iſt aber derjenige, deſſen Trieb zur Luſt weder durch körperliche Schwäche, noch durch Feigheit oder geiſtige Unfähigkeit beſchränkt wird. Dieſem Grundſatz ſind nun aber die Schwachen, die zugleich die Mehrzahl bilden, abgeneigt; ſie beredeten ſich alſo und kamen mit einander überein, es ſey ſchön und gut, ſeine Neigungen zu beſchränken, damit Alle auf gleiche Weiſe glücklich ſeyn können, ſchändlich aber und bös, ſich auf Koſten fremder Glückſeligkeit Lebensgenuß zu bereiten. So entſtanden die gangbaren Vorſtellungen von Recht und Unrecht, Gut und Bös, und darnach bildeten ſich Sitten und Geſetze. Dieſe ſind ſomit eine widernatürliche Schranke, über welche ſich Jeder hinwegſetzen darf, der Kraft und Klugheit genug beſitzt, das Geſetz der Natur für ſich geltend zu machen.

Mit dieſen Lehren war die Achtung nicht nur für die Sittlichkeit, ſondern auch für poſitives Geſetz und Verfaſſung nicht minder erſchüttert, als durch jenen Indifferentismus und politiſch-kluge Anſicht die Scheue vor den Göttern; und ſomit das ganze Fundament untergraben, auf welchem das geiſtige und gemüthliche Leben ſowohl der Einzelnen als der Geſammtheit des Volkes bisher ruhte. Das Reſultat iſt Vernichtung der Sittlichkeit und Religioſität.

Nach dieſem noch ein Wort über die Beziehung der ſophiſtiſchen Schule zur Cultur der Griechen überhaupt.

Eine negative Wirkung, welche die Sophiſten auf den Geiſt der Griechen ausübten, haben wir bereits kennen gelernt; allein dieſe konnte nicht die einzige ſeyn; ſie mußten doch, wie für ſich ſelbſt irgend eine geiſtige Beſchäftigung haben, ſo auch Anderen Etwas anzubieten und mitzutheilen im Stande ſeyn; von welcher Art aber dieſes ſeyn konnte, iſt leicht zu ermeſſen. An die Stelle der Religioſität war ein Naturalismus getreten, der ſich darin gefiel, Alles auf natürliche Weiſe, aus phyſiſchen Urſachen und

Digitized by Google

Gesetzen zu erklären; an die Stelle der Sittlichkeit die Ueberzeugung, daß es sich überall um ein Spiel und das Interesse eigennütziger Neigungen und Leidenschaften handle, an die Stelle des Patriotismus das Bemühen, dem demokratischen Stolz zu schmeicheln, und das Streben nach äußerem Glanz und politischem Einfluß. Dieser Stimmung, welche zum Theil durch die Sophisten selbst angeregt wurde, kamen sie jedenfalls entgegen, indem sie sich zu Lehrern besonders für die höheren Stände aufwarfen, die griechischen Staaten durchwanderten und überall Unterricht in den mathematischen und physikalischen Wissenschaften, in der Politik, in der Poesie und Literatur überhaupt, in der Kunst zu reden anboten und ertheilten.* Die Bearbeitung der Rhetorik insbesondere führte sie zwar einerseits auf eine falsche und trügerische Dialektik, andererseits aber auch auf Sprachforschungen und Bemühungen, die Sprache in Hinsicht sowohl auf Reichthum, als auf Bestimmtheit auszubilden; und hierin liegt ein wahres Verdienst derselben.

In dem bisher bezeichneten Geiste und in den bisher genannten Richtungen lebten, lehrten und handelten außer Gorgias und Protagoras noch Hippias aus Elis, Thrasymachus aus Chalcedon, Prodikus von Julis (auf der Insel Ceos), Polus von Agrigent, Kallikles von Acharnä, Diagoras von Melos und Kritias, der Gegner des Sokrates.

Das Ende unseres Abschnittes stellt uns eine gänzliche Auflösung aller wissenschaftlichen, religiösen, moralischen und politischen Grundsätze und Ueberzeugungen dar.

Wer retten wollte, mußte dem wissenschaftlichen, dem religiösen, sittlichen und politischen Leben einen sicheren Grund zu geben, den gewissen Geist der Wahrheit einzuhauchen suchen.

III. Schlußbetrachtung.

Versetzen wir uns in die nächsten Zeiten vor dem Ursprunge der griechischen Philosophie:

Der Geist des griechischen Volkes fand die Bedürfnisse des

* Man hat sie nicht unpassend mit den französischen Encyklopädisten verglichen.

Digitized by Google

höheren Lebens in einer theils symbolischen, theils mythischen Religion, die Interessen des zeitlichen in einer auf Herkommen gegründeten Alleinherrschaft (βασιλεια) befriediget.

In der symbolischen Naturreligion war Geistiges und Materielles, Göttliches und Natürliches, Uebersinnliches und Sinnliches in einer großen Ahnung, in einem allgemeinen Gefühl verschmolzen, wogegen im mythischen Polytheismus sich individuelle, persönliche Gestalten hervorhoben, die als solche einerseits allerdings geschickt und geeignet waren, in ein näheres, bestimmteres, auch sittlicher Beziehungen fähiges Verhältniß zu den Menschen gebracht zu werden, andererseits aber um so mehr der anthropomorphistischen und anthropopathischen Verderbniß ausgesetzt.

Der Glaube an diese öffentliche Religion beherrschte das innere und das äußere, das individuelle und das allgemeine Leben der Griechen. Bei der großen Beweglichkeit des griechischen Geistes, bei der vorherrschenden Kraft des beobachtenden Sinnes und des überlegenden Verstandes mußte im Fortschritt der Cultur nothwendig der Zeitpunkt bald eintreten, wo dieser Glaube Gegenstand der Reflexion und des prüfenden Nachdenkens wurde; und eben damit beginnt die Philosophie und die Geschichte derselben. Allerdings schließen sich einige der ältesten Philosopheme an die Religion fast unmittelbar an, wie die Lehre des Thales an die Dichtung von Okeanos und Thetys, die Lehre des Anaximander an die orphische Vorstellung vom Chaos. Zu anderen konnte der Polytheismus wenigstens die Anregung geben, zu denjenigen nämlich, welche das Prinzip der Welt als Identität des Materiellen und Geistigen, oder gar mit überwiegendem ideellen Charakter denken; auch lag in der Vielheit der Götter selbst für das vernünftige Denken die Aufforderung, die Einheit zu suchen, in welcher diese Vielheit besteht, der Polytheismus der Volksreligion gab hiezu sogar Veranlassung und Anleitung, sofern er selbst unter den vielen Göttern ein Verhältniß der Unterordnung annahm und die übrigen Einem oder Alle dem Schicksal unterwarf. Für diesen Ursprung oder wenigstens Ausgang aus der Volksreligion könnte man noch dieß als Beweis anführen, daß gerade die Philosophen, deren Theorieen hier gemeint seyn können, am lebhaftesten und entschiedensten

Digitized by Google

gegen jenen Polytheismus eiferten, denn eben weil sie von diesem aus zu reineren Gedanken sich erhoben, d. h. weil sie vermittelst der Verneinung desselben zu den reineren Gedanken gelangten, mußten sie sich der Unwahrheit derselben um so klarer und gründlicher bewußt werden.

Betrachten wir nun aber die griechische Philosophie dieses Abschnittes an und für sich; so sind vor allen Dingen die Ansichten und Urtheile des Platon und des Aristoteles hierüber zu erwähnen. Nach einer Stelle in den Metaphysic. des Aristoteles (lib. I. edit. Brandis S. 20) sagte Platon: Neben den *αἰσθητα* und den *εἰδη* sey das Mathematische an den Dingen dazwischen; es unterscheide sich von den *αἰσθητα* dadurch, daß es unsichtbar und unbeweglich ist, von den *εἰδη* dadurch, daß es ein gleichartiges Vieles ist, das *εἶδος* aber ist je nur Eines. Platon bezeichnet hier offenbar eine Stufenreihe (die er auch in seiner Theorie vom Erkennen zu Grunde legt) — *το αἰσθητον*, *το μαθηματικον*, *το εἶδος*; das erste aber bildet die Grundlage der jonischen Philosophie, das zweite ist das Charakteristische der pythagoreischen, und das dritte das Eigenthümliche der eleatischen Philosophie. Wir hätten hier also drei Grundformen, von welchen zwei, die erste und die dritte, jene jedoch viel mannigfaltiger als diese, sich in verschiedene besondere Formen entwickelten. Daß von jenen drei Grundformen die eine ursprünglich durch die andere hervorgerufen worden sey, und aus dieser sich entwickelt habe, kann man wohl nicht behaupten; man hätte also die gewiß interessante Erscheinung, daß die Geschichte der griechischen Philosophie mit drei von einander unabhängigen, aber eine Stufenreihe des philosophischen Denkens bezeichnenden Grundformen beginnt. Dagegen tritt in der späteren Geschichte eine bestimmte Beziehung jener zwei zu einander insofern ein, als sich die dritte, die eleatische, in bestimmten Gegensatz gegen die erste, die jonische, ausbildete. Die zweite, die pythagoreische, tritt so zu sagen auf dem Kampfplatze nicht auf; der Widerstreit der zwei anderen aber führte zu dem rein-negativen Resultat, welches bereits bezeichnet wurde.

Gehen wir auf das Urtheil des Aristoteles über: Derselbe unterscheidet gleich im ersten Buch seiner Metaphysik, wo er den Bericht über die früheſten Philosopheme einleitet, offenbar in

Digitized by Google

der Abſicht, um der Kritik einen Maaßſtab zu geben, vier Prinzipien, 1) το τι ἠν; caussa essentialis; 2) ἡ ὑλη oder το ὑποκειμενον, caussa materialis; 3) ἡ ἀρχη της κινησεως, caussa efficiens; und 4) το οὐ ἑνεκα oder τἀγαθον, caussa finalis; und bemerkt ſodann, die erſten Philoſophen haben die Prinzipien ἐν ὑλης εἰδει für die einzigen Prinzipien aller Dinge genommen. Dieſen Urtheilen gemäß müßte alſo der Fortſchritt darin beſtanden haben, daß außer der ὑλη nach und nach auch die anderen Prinzipien in den philoſophiſchen Theorieen zur Anerkennung gelangten. Wie Ariſtoteles ſich dieſes gedacht habe, iſt jedoch mit beſtimmter Gewißheit nicht anzugeben. So viel geht aber aus der früheren Darſtellung mit entſchiedener Klarheit hervor, daß, obwohl keine der Theorieen gedankenlos war, der ſpeculative Gedanke ſich immer reiner und vollkommener aus den untergeordneten Stufen emporzuarbeiten ſuchte, aber, weil er eben ſo wenig die Macht der Wahrnehmung zu bewältigen, als den Werth derſelben in ſich aufzunehmen und ſich anzueignen wußte, ſich nicht behaupten konnte, vielmehr theils in der eigenen inneren Leerheit, theils an dem Widerſpruche des Gegenſatzes ſeine Negation fand. Die zunächſt liegende Aufgabe war, daß das Denken über ſich ſelbſt, über ſeine Beziehung zum Seyn und den anderen Functionen des Erkennens zur klaren und vollen Beſinnung komme.

Die ſich ſo entwickelnde Philoſophie hatte von Anfang zu der öffentlich anerkannten und geltenden Religion ein negatives oder gar feindliches Verhältniß; und der Glaube wurde in immer weiteren Kreiſen immer mehr und mehr wankend. Zwar ſuchte die Staatsgewalt ihr Recht und ihre Pflicht, das Beſtehende in Anſehen zu erhalten, geltend zu machen, indem ſie die Philoſophen, welche und ſofern ſie der anerkannten Religion zuwider lehrten, als Atheiſten in Anklageſtand verſetzte und verfolgte; allein eben dieſes Verfahren beweiſt einestheils, daß die Philoſophie nicht im Stillen wirkte, ſondern öffentliches Aufſehen erregte, anderntheils hatte es die gewöhnliche Folge, daß die öffentliche Aufmerkſamkeit nur um ſo mehr angeregt, dem Uebel aber nicht geſteuert wurde. Es war der Moment gekommen, wo die Nichtigkeit dieſes mythiſchen Polytheismus offenbar werden ſollte.

Dieß wäre nun allerdings für das griechiſche Volk kein

Digitized by Google

Unglück, vielmehr ein Fortschritt in der geistigen Entwicklung gewesen, wenn dieselben, welche den alten Glauben erschütterten, vermocht hätten, ihn durch einen anderen, höheren und edleren, zugleich dem Volke gewissen, zu ersetzen. Allein dieß vermochten sie nicht. Wenn auch in Einzelnen oder in kleineren Gesellschaften, wie in der pythagoreischen, eine andere Ueberzeugung Platz gewann; es blieb individuelle, partikuläre Ueberzeugung ohne allgemeine öffentliche Autorität. Die Philosophen selbst waren in ihren Lehren getheilt und konnten sich der Klagen über die Mangelhaftigkeit und Ungewißheit aller menschlichen Erkenntniß, in besonderer Beziehung auf das Göttliche, nicht erwehren; und so blieb, nachdem das Alte verworfen war und während das Neue im Streit lag, für die Mehrsten nichts übrig, als Indifferentismus und Skepticismus in Sachen der Religion. Diese Umkehrung der öffentlichen Gesinnung war um so wichtiger und durchgreifender, als mit der bestehenden Religion auch die Grundlage des sittlichen Lebens für den Einzelnen und für das Ganze erschüttert war. Ja selbst dasjenige Band, welches den Einzelnen an die allgemeine Ordnung und Sitte des sichtbaren Staates knüpfte, wurde gelöst; und so mußte als caput mortuum zurückbleiben eine frivole oder wenigstens oberflächliche Aufklärung, ein das eigene Interesse so klug als möglich berechnender und so kräftig als möglich verfolgender Egoismus.

Diesen Erscheinungen und Wirkungen auf dem Gebiete des geistigen, des wissenschaftlichen, religiösen und sittlichen Lebens entsprachen und kamen beziehungsweise entgegen die Ereignisse des äußeren, politischen Lebens.

Es wurde schon erwähnt, wie durch die persischen Kriege der Geist der Griechen, vorzüglich der Athenienser mächtig aufgeregt wurde. Aus diesem allgemeinen, großen und edeln Nationalgefühl sonderte sich in diesem letzteren, an die Spitze der griechischen Angelegenheiten gestellten Volke, bald ein Geist des Stolzes, der Herrschsucht, der Ueppigkeit und Eitelkeit ab. Die alten Formen der Staatsverfassung wurden durch das wachsende Selbstgefühl des demokratischen Elementes verdrängt oder wankend gemacht; die Bürger strebten durch Industrie ihren Wohlstand, durch Aufklärung und Bildung ihren politischen Einfluß zu sichern oder zu mehren. Das Leben bewegte sich in den Interessen der

Digitized by Google

Gegenwart um so unbefangener, da die Scheue vor den religiösen und sittlichen Mächten aus den Gemüthern verschwunden war.

So reich und herrlich das athenienſiſche Leben an äußerem Glanz und Schimmer war; so krank ſein innerer Kern.

Wir kommen auf die gewonnenen Reſultate zurück, daß gegen die eingetretene Vernichtung aller wiſſenſchaftlichen, religiöſen, ſittlichen und politiſchen Grundſätze und Ueberzeugungen dem Geiſte kein Heil- und Rettungsmittel übrig blieb, als in ſich ſelbſt einzugehen und zur klaren und vollen Beſinnung über ſich ſelbſt zu gelangen.

Zweiter Abſchnitt.

Sokrates, Platon und Ariſtoteles.

(a. C. 400—250.)

Wiſſenſchaftliche Concentrirung der früheren beſonderen Formen und Richtungen der Philoſophie; Culmination der griechiſchen Philoſophie.

I. Einleitung.

Im peloponneſiſchen Kriege (S. 33.) verzehrte Griechenland ſeine Kräfte, und der endliche Erfolg deſſelben war der Fall Athens, welchem nun der ſpartaniſche Lyſander die dreißig Tyrannen gab, von welchen es jedoch durch die entſchloſſene Vaterlandsliebe des Thraſybulus befreit wurde. Dieſe Zeit der politiſchen Verwirrung und Erniedrigung erlebte noch Sokrates. Der Verfall wurde immer tiefer und allgemeiner, bis Griechenland, ſo viel auch Demoſthenes warnen mochte, eine Beute des macedoniſchen Philipps ward, und nach kurzen Zwiſchenräumen eines beſſeren Zuſtandes theils Feldherren Alexanders, theils einheimiſchen Tyrannen anheimfiel. Indeſſen ſtanden zu Anfang dieſes Abſchnittes ſowohl die redenden als die bildenden Künſte in der ſchönſten Blüthe; Athen behauptete ſich als der Mittelpunkt der wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Bildung Griechenlands. Aber mit der Gründung der Stadt Alexandrien und der

Digitized by Google

Entstehung des egyptischen Königreiches unter den Ptolomäern gegen das Ende unseres Abschnitts trat ein Ereigniß ein, wodurch die griechische Philosophie bald in ganz neue Verhältnisse und unter neue Einflüsse kam, und der Sitz der Wissenschaften sich theilte.

Die inneren Ursachen, unter welchen die griechische Philosophie in diesem Abschnitt sich entwickelte, knüpfen sich, was das Wesentliche anbelangt, an die Person des Sokrates an; daher auch, wenn wir diejenigen näher kennen lernen wollen, an deren Namen die Geschichte der griechischen Philosophie fortgeht, er uns zuerst in die Augen fällt, umgeben von einer großen Zahl von Männern, die verschieden nach Herkunft, Stand, Alter, Talenten und Charakter doch jeder in seiner Art mehr oder minder bedeutend waren.

1. Sokrates war geboren zu Athen 470 v. C. Sein Vater (Sophroniskos) war Bildhauer, seine Mutter (Phänarete) Hebamme. Er lernte die Kunst seines Vaters; Pausanias erzählt, er habe drei Grazien verfertiget, die ihre Stelle dicht hinter der Minerva des Phidias auf den Mauern der Akropolis gefunden. Auch in anderen Künsten, Tonkunst, Dichtkunst und Gymnastik erhielt er eine sorgfältige Erziehung. Kriton, ein reicher Athenienser, später sein treuer Freund, scheint ihn zuerst seiner höheren Bestimmung entgegengeführt zu haben. Zuerst widmete er sich, wie es dem Zeitgeist angemessen war, naturphilosophischen Studien mit vielem Interesse und Eifer. Seine Lehrer sollen außer einigen Sophisten (Evemus von Paros und Prodikus) die berühmtesten Philosophen seiner Zeit, Parmenides, Zenon, Anaxagoras, Archelaus gewesen seyn; daß er bei diesen auch eine tüchtige dialectische Uebung gewonnen habe, bedarf kaum ausdrücklich bemerkt zu werden. Besonders zog ihn die Lehre des Anaxagoras an, daß der Verstand die Ursache und der Ordner der Dinge sey, aber die Ausführung dieses Gedankens, die er in den Schriften des Anaxagoras fand, befriedigte ihn nicht. Er gelangte allmählich zu der Ueberzeugung, daß physikalische Theorieen nicht für den Menschen seyen (ohne Zweifel, weil sie damals noch zu sehr im Allgemeinen gehalten waren), und fieng daher an, über die Angelegenheiten des Menschen zu philosophiren, d. h. seine Aufmerksamkeit und sein Nachdenken

Digitized by Google

von dem objectiven Aeußeren ab- und auf das Innere zu lenken; dieß iſt der wichtige Wendepunkt. Mit dieſer Gemüthsſtimmung hieng der Glaube an ſein Dämonion aufs Innigſte zuſammen. Gewiß wirkte zu jenem Entſchluſſe der Anblick der religiöſen, moraliſchen und politiſchen Auflöſung und Zerrüttung mit, wie ſie beſonders von den Sophiſten theils benützt, theils befördert wurde. Beſtärkt wurde er dann wohl auch durch die delphiſche Inſchrift γνωθι σεαυτον und die Art und Weiſe, wie er den Sinn des Orakels, daß Keiner weiſer ſey, als Er, deuten zu müſſen glaubte. Es bildete ſich in ihm nach und nach die Ueberzeugung, die ihn Platon in ſeiner Apologie ausſprechen läßt, daß er von Gott berufen ſey, Religioſität und Sittlichkeit unter ſeinem Volk wieder herzuſtellen, die Menſchen zu prüfen, anzuregen und zu ermahnen, ein Beruf, von dem er eben ſo wenig weichen dürfe, als ein Krieger von ſeinem Poſten.

Seine ganze Lebensweiſe war im höchſten Grade einfach. Wenn er damit auf der einen Seite gegen den Luxus, die Ueppigkeit und Schwelgerei ſeiner Zeitgenoſſen einen auffallenden Contraſt bildete, ſo wußte er doch auf der anderen Seite das Anſtändige und Schickliche wohl zu wahren.

Seine Pflichten als Bürger erfüllte er in jeder Beziehung auf muſterhafte Weiſe. Er focht in drei Schlachten, zu Anfang des peloponneſiſchen Krieges vor Potidäa, wo er dem Alcibiades, bei Delium gegen die Böotier, wo er dem Xenophon das Leben rettete, endlich bei Amphibolis gegen die Lacedämonier.

Seinen bürgerlichen Muth erprobte er auf eine ausgezeichnete Weiſe als Mitglied des Rathes gegenüber von dem Volk und im Verhältniß zu den dreißig Tyrannen; überall, gegen den leidenſchaftlichen Ungeſtüm des Volkes und die Gewaltthätigkeit der Herrſcher, zeigte er ſich als einen tapfern, unerſchrockenen Bürger, dem Geſetz und Recht heilig iſt.

Den größten Theil ſeines Lebens widmete er dem ſtets lehrreichen Umgang mit ſeinen Mitbürgern und dem Unterricht der Jugend, in der Ueberzeugung, die eben ſo ſehr ſeinen richtigen Blick, als ſeine gründlich-gute Geſinnung beurkundet, daß dem Vaterland nur durch religiöſe und moraliſche Erziehung des heranwachſenden Geſchlechtes zu helfen ſey. Allein eben damit gab er denen, welche zu beſſern er nicht mehr hoffen konnte, Veran-

Digitized by Google

lassung zu der Anklage, daß er neue Götter einführe und die Jugend verderbe; eine Anklage, die freilich noch andere Motive hatte, namentlich solche, die in den persönlichen Verhältnissen des Sokrates zu einigen einflußreichen Demagogen, und in seinen politischen Grundsätzen, besonders in seinen mißbilligenden Urtheilen über die demokratische Staatsverfassung Athens lagen.

Nach einer schönen und gründlichen Vertheidigung, die freilich nicht darauf berechnet war, die Richter durch Schmeichelei oder Erregung des Mitleidens zu gewinnen, sondern das stolze Gefühl der Unschuld aussprach, wurde er zum Tode verurtheilt und trank den Giftbecher, ein freiwilliges Opfer seiner Zeit; denn nicht nur durch geheime Entweichung, wozu ihm Kriton Gelegenheit bereitet hatte, sondern auch auf gesetzlichem Wege hätte er der Todesstrafe entgehen können.

Die Schilderung seiner letzten Stunden, die Platon in seinem Phädon giebt, gehört, man mag auf den Inhalt der Gespräche, oder die Gemüthsstimmung, die Sokrates darin ausdrückt, Rücksicht nehmen, zu den schönsten, rührendsten und erhabensten Darstellungen, die wir aus dem Alterthum haben.

Seine Freunde und Anhänger flüchteten sich nach seinem Tode aus Athen, wo sie für den Augenblick nicht sicher zu seyn glaubten; die meisten giengen nach Megara zu Euklides.

Von diesen Freunden und Anhängern nennen wir hier nur diejenigen, welche sich in der Geschichte der Philosophie einen Namen gemacht haben.

2. Antisthenes, zuerst ein Schüler des Gorgias, soll sogar früher selbst eine Sophistenschule gehalten haben. Schon in reifen Jahren, als ein ausgebildeter Mann, kam er zu Sokrates, dessen treuer Schüler er blieb. Arm, von niedriger Herkunft, deßhalb von der Theilnahme an der Staatsverwaltung ausgeschlossen, an eine harte und rauhe Lebensart gewöhnt, vereinigte er mit einem stolzen Selbstgefühl eine gewisse Verachtung der äußerlich-beglückteren Menschen, wie dieß oft und leicht die Folge solcher Verhältnisse ist. Die innere Gesinnung prägte sich auch in seinem Aeußeren aus; er gieng einher in einem zerrissenen Mantel, mit einem derben Stock, mit einem Sacke oder einer Tasche, um wenige und schlechte Nahrungsmittel aufzubewahren, mit einem Becher, um Wasser zu schöpfen.

Digitized by Google

Seine Schule hielt er in κυνοσαργες, einem Gymnasium für solche, die, wie er, nicht vollbürtige athenienſiſche Bürger waren. Von dieſem Platze bekamen wohl urſprünglich Er und ſeine Schüler den Beinamen Cyniker (κυνικοι); derſelbe paßte aber auch, um ihre Sitten und ihre Lebensart zu bezeichnen; daher freilich ſpäter Einige denſelben ſich ſogar zur Ehre rechneten.

Von ſeinen Schülern, deren wenige waren, blieb ihm allein Diogenes von Sinope getreu, der in cyniſcher Eigenthümlichkeit den Lehrer noch übertraf. Durch Krates, den Schüler des Diogenes, wurde dieſelbe gemildert, und mit Zenon, dem Schüler des Krates, geht die cyniſche Schule in die ſtoiſche über.

3. Ariſtippos (das Seitenſtück zu Antiſthenes), geboren in Cyrene, einer reichen und üppigen Stadt an der Nordküſte von Afrika, gehörte einer reichen und angeſehenen Familie an, liebte den Lebensgenuß, war aber dabei verſtändig, klug und gewandt; omnis Aristippum decuit color et status et res. Noch jung kam er in die Schule des Sokrates; nachdem er ſich hierauf in verſchiedenen Ländern umgetrieben hatte, kehrte er nach Cyrene zurück und ſtiftete dort eine Schule, die cyrenaiſche, die jedoch nie bedeutend geworden. Seine Tochter, Arete, und Antipatros von Cyrene waren unter den Schülern; die Weisheit der Tochter gieng auf ihren Sohn, Ariſtipp den Zweiten über, welcher daher μητροδιδακτος genannt wurde, und der Lehrer von Theodoros, dem Atheiſten, geweſen ſeyn ſoll. Eine andere Reihe cyrenaiſcher Philoſophen ſcheint von Antipatros ausgegangen zu ſeyn; unter denſelben werden Hegeſias und Anniceris genannt.

4. Euklides von Megara, einer der älteren Schüler des Sokrates, der ſich auch mit der eleatiſchen Philoſophie beſchäftigte, Stifter der Megariſchen Schule. An ihn reihen ſich an Eubulides, ein Mileſier, Alexinos von Elea und Apollonios Chronos, Schüler des Eubulides, Diodoros Chronos von Jaſſos in Carien, ein Schüler des Apollonios, endlich Stilpon von Megara, der auch in Athen und Alexandrien gelebt und gelehrt haben ſoll.

5. Phädon von Elis, Schüler des Sokrates, Stifter der Eliſchen Schule, aus welcher Menedemos von Eretria, der Stifter der eretriſchen Schule hervorgieng.

Digitized by Google

6. Platon, geboren 430 v. C. aus einem vornehmen Geschlecht, denn sein Vater stammte von Codros, seine Mutter von Solon ab. In seiner Jugend wurde er von Kratylos mit der Philosophie des Herakleit, von einem anderen Lehrer (Hermogenes oder Hermippos) mit der eleatischen Philosophie bekannt gemacht. Am meisten fesselte ihn Sokrates, in dessen Umgang er 8—10 Jahre lebte. Nach dem Tode des Sokrates begab er sich auch nach Megara, wo er einige Zeit mit Euklides zusammenlebte. Von da aus machte er mehrere Reisen, angeblich nach Italien und Sicilien, nach Cyrene, nach Egypten, auch nach Phönicien, zu den Ebräern, Babyloniern, Magern und Assyrern. Außer Zweifel sind nur die nach Cyrene, wo er den berühmten Mathematiker, Theodorus, kennen lernte, die nach Italien, wo er mit den Pythagoreern, Archytas und Eudoros in vertrautem Umgange und gemeinschaftlichen theils mathematischen theils philosophischen Studien lebte, die nach Egypten, wo er mancherlei Kenntnisse, namentlich über die Religion und das Priesterwesen, sammelte; endlich die, wie man annehmen darf, wiederholten Reisen nach Sicilien. In diesen stellt sich die Thätigkeit des Platon von einer ganz besonderen Seite dar. In Verbindung mit Dion hoffte er vermittelst der beiden Dionyse seine politischen Ideen in dem syrakusanischen Staate zu verwirklichen; allein der Plan scheiterte an dem Widerstand der Hofparthie.

Der Schauplatz seiner schönsten, geistreichsten und fruchtbarsten Thätigkeit war die Akademie, in welcher er bis an seinen Tod (im 81. Lebensjahr) die Philosophie lehrte. Seine Schüler scheinen größtentheils den höheren Ständen angehört zu haben, und man hat darum seine politische Gesinnung verdächtiget und getadelt, wogegen er aber gründlich vertheidiget worden.

Ungleich wichtiger für den Geschichtschreiber der Philosophie ist die Frage, ob Platon außer und neben der öffentlich bekannt gewordenen exoterischen Lehre eine geheime, esoterische gehabt habe, wozu seine sogenannten ἄγραφα δογματα gehören würden.

Man hat aber weder innere noch äußere Gründe, diesen Unterschied anzunehmen.

Bei Aristoteles, der doch gewiß ein esoterischer Schüler des Platon gewesen wäre, und dem es eben so gewiß um Darstellung und Beurtheilung der wahren, ächten Philosophie des Platon

Digitized by Google

zu thun war, findet man nie eine Spur, daß er sich entweder auf andere Quellen beruft, als die bekannten platonischen Schriften, oder von denselben ein geheimes Verständniß zu Grunde legt; ein dogmatisches Werk Platons über die Ideen, auf welches sich Aristoteles so oft bezieht, ist leider verloren gegangen. Zudem geben die bekannten Schriften des Platon selbst gar keinen Grund, eine geheime Lehre desselben anzunehmen; denn über alle, auch die wichtigsten und bedenklichsten Gegenstände, insbesondere über seine theologischen und politischen Grundsätze sprechen sich die vorliegenden Schriften ganz deutlich und unumwunden aus. Die ἄγραφα δογματα waren vielleicht Ueberlieferungen von Platons Vorträgen über das Gute, wie sie von Schülern desselben niedergeschrieben wurden.

Was seinen Charakter betrifft, so ist von der politischen Seite desselben schon Etwas angedeutet worden; er neigte sich entschieden zu aristokratischen Grundsätzen, was auch sein Werk: περι πολιτειας beurkundet. In Absicht auf das Andere ist nur Ein Punkt noch zu erwähnen. Schon in älteren Zeiten ist Platon beschuldiget worden, daß er der Knabenliebe hold gewesen sey, und auch in neuerer Zeit hat sogar Schleiermacher in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Werkes vom Staate diese Beschuldigung aufgenommen. Er sagt: auch Platon, dem man aus Mißverstand häufig in dieser Beziehung ganz falsche Ehre angethan habe, sey in der blos sinnlichen Ansicht des Geschlechtsverhältnisses so befangen, daß er für die Bestimmung des Geschlechtstriebes zu einer persönlichen Neigung kein anderes Motiv anerkenne, als den Reiz der Schönheit. Aus demselben Reiz dürfen sich dann in Männern auch Neigungen zu Jünglingen entwickeln; und keineswegs habe Platon auch nur das Recht der plastischen Naturkraft hoch genug geachtet, um solche Richtung des Triebes durch die Scham besiegen zu wollen, sondern als Lohn der Tapferkeit sollen diese Neigungen begünstiget werden.

Diese Urtheile gründen sich aber auf ungenaue Uebersetzung einer Stelle in der platonischen Politeia und werden auch durch andere Stellen in den platonischen Werken auf entscheidende Weise widerlegt, wiewohl zuzugeben ist, daß Platon von dem Geschlechtsverhältniß noch einen sehr unvollkommenen Begriff hatte, und daß ihm das geistige Element in der Geschlechtsliebe

Digitized by Google

wo nicht ganz fremd geblieben ist, wie Schleiermacher sagt, doch in der Werthschätzung sehr zurücktrat.

Von Seiten des Geistes ist er, was die Energie einzelner Gaben und ihr Verhältniß zu einander betrifft, ein ausgezeichneter Mann, — dichterische Phantasie, frühe schon durch Uebungen in verschiedenen Arten der Poesie entwickelt, gewandter, durch Dialektik ausgebildeter Scharfsinn, ächt speculativer Tiefsinn, feiner, gebildeter Geschmack und ungemeine Kunst der ästhetischen Darstellung.

Was seine Schriften endlich anbelangt, so kann man mit Rücksicht sowohl auf den Inhalt als auf die Form dieselben füglich in untersuchende und darstellende eintheilen.

Wenn in jenen philosophische Begriffe, namentlich die Grundbegriffe, von allen Seiten dialektisch geprüft und gesucht* werden, und damit die Lebendigkeit des künstlich-gebildeten Dialoges und der Aufwand an dramatischer Einkleidung harmonirt; so werden in diesen die philosophischen Lehren in ruhigem Zusammenhang entwickelt, der Dialog ist sehr einfach und ungleichmäßig gehalten, die dramatische Darstellung sparsam angewendet.

Im Allgemeinen sind die Schriften des Platon immer noch bewundernswürdige Urkunden von Tiefe der Vernunft, Kraft des Verstandes, Reichthum der Phantasie, und feiner attischer Urbanität.

In der akademischen Schule, wie in den anderen Hauptschulen, die wir noch werden kennen lernen, wurde es Sitte, daß der Stifter seinen Nachfolger im Lehramt und sofort dieser den künftigen bestimmte, um die Fortdauer der Schule und die Fortpflanzung der Lehre zu sichern. Auf Platon folgte als Lehrer in der Akademie sein Schwestersohn, Speusippos, auf diesen Xenokrates, der auch noch Schüler des Platon gewesen war, dann Polemon, Krates, Krantor.

Aus der Schule des Platon gieng aber auch

7. Aristoteles hervor. Er war geboren in Stagira, einer

* Dieses Prüfen und Suchen wird immer an bereits vorhandene Theorieen angeknüpft und an denselben fortgeführt vermittelst dialectischer Kritik. Daher geben vorzüglich die untersuchenden Dialogen des Platon treffliche Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und stellen seinen Geist in der regsten, lebendigsten Thätigkeit dar.

Digitized by Google

Gränzſtadt zwiſchen Macedonien und Thracien an der Küſte des ſtrymoniſchen Meerbuſens, einer griechiſchen Colonie.

Sein Vater, Nikomachus, war Arzt und Freund des Königes von Macedonien, Amyntas II. Nach dem Tode ſeiner Eltern wurde er von einem gewiſſen Proxenos in Atarneus (der jedoch wahrſcheinlich in Stagira anſäßig war) erzogen, und kam dann im 17. Jahre nach Athen, wo er zwanzig Jahre ſich aufhielt, und im Umgang mit Platon lebte. Nach deſſen Tode hielt er ſich mehrere Jahre mit Xenokrates zu Atarneus auf, bei ſeinem Freunde Hermias, einem ehemaligen Schüler des Platon, welcher Atarneus und einige andere klein-aſiatiſche Städte beherrſchte, bis er an den perſiſchen König, Artaxerxes, Reich und Leben verlor, worauf Ariſtoteles mit Xenokrates nach Mitylene floh.

Im J. 343, in ſeinem 41. Lebensjahr, wurde er von König Philipp als Erzieher Alexanders berufen, wozu er ſchon bei deſſen Geburt beſtimmt worden war.

Nachdem Philipp ermordet worden und Alexander die Regierung angetreten hatte, begab ſich Ariſtoteles zunächſt nach Stagira und dann nach Athen, und ſtiftete hier eine eigene philoſophiſche Schule neben der Akademie, in welcher damals Xenokrates lehrte. Er ertheilte ſeinen Unterricht in dem Lykeion, einem der Gymnaſien, von den Spaziergängen daſelbſt (περιπατος) erhielt die Schule den Namen: die peripatetiſche.

Man hat gefragt, wie es doch gekommen, einerſeits, daß Platon nicht den Ariſtoteles, den begabteſten und gelehrteſten ſeiner Schüler zum Nachfolger in der Akademie beſtimmt, andererſeits, daß Ariſtoteles eine eigene, der von ſeinem Lehrer gegründeten Anſtalt entgegengeſetzte Schule geſtiftet habe, und wußte dieſer Frage ein beſonderes Intereſſe zu geben, indem man von beiden Seiten gewiſſe perſönliche Beweggründe vermuthete.

Nach dem Bericht des Diogenes Laertius wich Ariſtoteles ſchon bei den Lebzeiten des Platon von deſſen Lehrbegriff ab und verhehlte dieß auch nicht, was den Platon zu der Aeußerung veranlaßt habe: Ariſtoteles ſchlägt nach uns, wie ein geworfenes Füllen nach ſeiner Mutter. In dieſer Aeußerung ſcheint nun freilich eine gewiſſe ſubjective Empfindlichkeit zu liegen; allein jene Abweichung kann doch den objectiven Grund gehabt

Digitized by Google

haben, daß sich Aristoteles von der Wahrheit der platonischen Lehre nicht überzeugen konnte, und läßt sich dieses aus der verschiedenen geistigen Individualität dieser zwei ausgezeichneten Männer (wovon nachher die Rede seyn wird) so leicht und einfach erklären. Demzufolge ist es auch weder dem Platon zu verargen, daß er den Aristoteles nicht zu seinem Nachfolger in der Akademie ernannte, noch dem Aristoteles, daß er eine eigene Schule gründete. In letzterer Beziehung verdienen zwei Aeußerungen des Aristoteles angeführt zu werden. Metaphysic. II, 1. „Es ist billig, nicht blos gegen diejenigen dankbar zu seyn, deren Meinungen man theilen kann, sondern auch gegen solche, welche noch nichts Haltbares geliefert haben. Auch diese geben ihren Beitrag zur Sache; sie üben nämlich unsere Fähigkeit." Ethic. Nicom. I, 6. „Es ist unstreitig zweckmäßig, zu betrachten und zu überlegen, in welchem Sinne das Allgemeine angenommen wird, obgleich diese Untersuchung für mich gewisse Bedenklichkeiten und Schwierigkeiten hat, da es meine Freunde sind, welche die Ideenlehre eingeführt haben. Doch ist es besser und geziemt sich zur Aufrechterhaltung der Wahrheit, die persönlichen Verhältnisse nachzusetzen, vornehmlich wenn man Philosoph ist. Denn wenn uns Beides werth ist, der Mensch und die Wahrheit, so ist es heilige Pflicht, der letzteren den Vorzug zu geben." Mischte sich etwa auch in das Verhältniß zwischen Platon und Aristoteles etwas persönlich-Eifersüchtiges, so wäre ja dieß nicht das einzige Beispiel der Art in der Geschichte der Philosophie; merkwürdig aber, daß dieses Verhältniß der Personen zu einander auf ihre Systeme übergieng und viele Jahrhunderte hindurch sich erhielt.

Großes Selbstgefühl müßte Aristoteles von sich und seiner Philosophie gehabt haben, wenn wahr wäre, was Cicero (Tuscul. Disp. III, 28) erzählt: Aristoteles tadelte die alten Philosophen über ihre Meinung, daß durch ihren Geist die Philosophie vollendet worden sey; sie müssen sehr einfältig oder sehr ruhmredig gewesen seyn; er aber sehe, daß die Philosophie seit wenigen Jahren einen großen Zuwachs gewonnen habe, in kurzer Zeit werde sie ganz vollendet seyn. — Solche sanguinische Hoffnungen und Versprechungen sind bekanntlich seit Aristoteles häufig geäußert worden.

Digitized by Google

Auch von Ariſtoteles ſagte man, er habe eine eroteriſche und akroatiſche Schule gehalten, und dieſer Unterſchied betreffe auch ſeine Schriften. Was es damit für eine Bewandtniß habe, ergiebt ſich aus Folgendem:

Anlangend die Schule, beſtand (Gellius Noct. Attic. XX. 5) der Unterſchied darin, daß in der ſogenannten akroatiſchen Schule in den Morgenſtunden die ſtreng-wiſſenſchaftlichen Fächer, beſonders Phyſik und Dialektik, in der ſogenannten eroteriſchen ſolche Gegenſtände gelehrt wurden, die — nach dem Urtheil des Ariſtoteles eine ſtreng-wiſſenſchaftliche Behandlung nicht zuließen, die individuelle und allgemeine Sittlichkeit betrafen, Ethik und Politik.* Zu dieſen hatte Jedermann Zutritt, zu jenen wurden nur ſolche zugelaſſen, die Ariſtoteles von Seiten ihrer Talente, ihrer Bildung und ihres Fleißes erprobt hatte.**

Betreffend die Bücher, ſo konnte Alexander den Ariſtoteles tadeln, daß er auch die Gegenſtände des akroatiſchen Unterrichtes öffentlich bekannt und ſomit allen zugänglich mache, worauf Ariſtoteles erwiederte, dieſelben ſeyen herausgegeben oder nicht, denn ſie werden nur denen verſtändlich ſeyn, die ſeinen mündlichen Unterricht gehört haben.

Nimmt man dieſe zwei Aeußerungen zuſammen, ſo iſt in den ſogenannten akroatiſchen Schriften des Ariſtoteles der weſentliche Inhalt ſeiner Philoſophie enthalten, wozu die mündlichen Vorträge nur die näheren Erläuterungen gaben.

Ariſtoteles lehrte dreizehn Jahre lang in Athen. Nach dem Tode Alexanders wagten es ſeine Feinde, ihn der Irreligioſität anzuklagen. Weil er nicht dulden wollte, daß die Athenienſer ſich zweimal gegen die Philoſophie verſündigen, zog er ſich von Athen nach Chalcis in Euböa zurück, wo er bald darauf ſtarb (vielleicht in Folge freiwilliger Vergiftung).

Von ſeinen Schriften iſt der größere Theil verloren gegangen; man erklärte ſich dieß aus der Geſchichte derſelben. Die

* Uebrigens iſt damit wohl nicht geſagt, daß die letzteren Wiſſenſchaften nicht auch in der akroatiſchen Schule vorkamen, ſondern nur, daß die erſteren von der ſog. eroteriſchen Schule ausgeſchloſſen waren.

** In der ſogenannten akroatiſchen Schule hielt ohne Zweifel Ariſtoteles auch einen zuſammenhängenden, ſtreng wiſſenſchaftlichen Vortrag, bei dem ſich die Schüler blos zuhörend verhielten; bei dem anderen Unterricht verfuhr er vielleicht geſprächsweiſe.

Digitized by Google

gewöhnliche Erzählung davon ist in der neuesten Zeit angefochten worden. Jedenfalls wird zu bedeuken seyn, daß die Erzählung nur von den Original-Handschriften der Werke des Aristoteles und wohl nur von einem Theile derselben verstanden werden darf.

Die noch vorhandenen sind logischen, naturwissenschaftlichen und naturhistorischen, metaphysischen, ethischen und politischen Inhalts und zwar in abgesonderter Behandlung.

In diesen Schriften zeigt sich Aristoteles als ein Mann von eben so vielseitigen Kenntnissen, als gründlicher wissenschaftlicher Bildung, als ein Mann, der große Massen durch den Begriff zu bewältigen wußte. Sie enthalten einen wahren Schatz von Kenntnissen der früheren und der damaligen Philosophie, der Geschichte und der Natur. Zu diesem Reichthum gelangte Aristoteles durch seine ungewöhnlich günstigen Verhältnisse zu Platon und noch mehr zu dem Könige Alexander. Schon Platon besaß eine für die damaligen Zeiten reiche Sammlung von philosophischen Schriften; noch mehr sammelte sich Aristoteles, unterstützt durch die Liberalität Alexanders, so daß er zu seiner Zeit die zahlreichste Bibliothek besaß, wie sich Gellius ausdrückt, zahlreicher, als sie ein König hatte. Ebenderselben königlichen Liberalität verdankte er, daß er in den Besitz einer Menge von Naturalien und anderen Merkwürdigkeiten kam; denn nach der Erzählung des Plinius (Histor. natur. VIII, 17) mußten auf Alexanders Befehl etliche Tausend Menschen, welche von der Jagd, vom Fisch- und Vogelfang lebten, die Aufseher der Thiergärten, der Vogelhäuser, der Teiche des persischen Reiches dem Aristoteles von allen Orten her Alles liefern, was merkwürdig war. In diesem reichen Vorrath von Materialien fand die Wißbegierde und der Beobachtungsgeist des Aristoteles treffliche Nahrung und Befriedigung. In diesem Gebiete hat er auch Außerordentliches von bleibendem Werthe geleistet. Seine Verdienste um Naturgeschichte und Naturwissenschaft hat in unserer Zeit Cuvier wieder in Erinnerung gebracht und denselben die verdiente Anerkennung verschafft. Seine großen Entdeckungen verdankte er der allein richtigen Methode, welche von der Beobachtung und Vergleichung der wirklichen Dinge ausgeht und sich von da aus mit stetiger Besonnenheit zu immer allgemeineren, höheren Begriffen und Gesetzen erhebt. Die auf diesem Wege

Digitized by Google

gefundenen Resultate haben jetzt noch ihren Werth; ja es hat sich erst in der neuesten Zeit bewährt, daß gewisse Nachrichten und Behauptungen, die man Jahrhunderte lang für bloße Fabeln und Hypothesen hielt, vollkommen mit der Wahrheit der Natur übereinstimmen.

Der Nachfolger des Aristoteles in der peripatetischen Schule war Theophrastos, geb. zu Eressos, einer Seestadt der Insel Lesbos, Verfasser mehrerer Schriften, die meistens denselben Titel, wie die aristotelischen, hatten und wohl nur Erläuterungen, weitere Entwicklungen der aristotelischen Lehren enthielten. Unmittelbare Schüler von Aristoteles waren auch noch Eudemos von Rhodos, Dikäarchos von Messene in Sicilien, Aristoxenos von Tarent. Auf den Theophrast folgte Straton (286 v. C.), auf diesen Lykon (270 v. C.).

II. Die Geschichte der Philosophie.

A. Sokrates.

Die Rechtfertigung, daß wir den Sokrates an die Spitze dieses Abschnittes stellen, muß aus der geschichtlichen Darstellung selbst hervorgehen.

Die Repräsentanten des wissenschaftlichen Charakters seiner Zeit und die Wortführer des Zeitgeistes überhaupt waren die Sophisten mit ihrer Lehre von der reinen Subjectivität des Erkennens, also von dem Nichtwissen in objectiver Beziehung, mit ihrem religiösen Indifferentismus oder entschiedenen Atheismus, mit ihrem sittlichen Naturalismus, worin Alles auf Befriedigung der eigennützigen Lust und Leidenschaft berechnet war, mit ihrer Verachtung aller öffentlichen Sitte und alles öffentlichen Gesetzes.

Wie verhielt sich nun Sokrates zu diesen Sophisten? — Die Geschichte antwortet, als entschiedener Widersacher, der seine Gegner auf den bezeichneten Gebieten der Dialektik, der Religion, der Moral und der Politik aufsuchte, verfolgte und zu schlagen suchte.

Die Waffe, deren er sich auf dem Gebiete der Dialektik bediente, war die so berühmt gewordene Ironie, die in der That

Digitized by Google

mit eben so viel Klugheit auf ihren Zweck im Allgemeinen berechnet war, als im Einzelnen mit Gewandtheit ausgeübt wurde.

Bedenken wir nur Folgendes: Die Sophisten läugneten alle objective Wahrheit, die an sich auf allgemein-gültige Weise behauptet werden könne, gaben nur eine subjective Wahrscheinlichkeit zu und gefielen daher sich und Anderen darin, bald von diesem, bald von jenem, bald von Satz, bald von Gegensatz zu überreden, zum klaren Beweise, daß sie für sich keine Ueberzeugung haben und gegenüber von ihrer Dialektik auch Andere keine Ueberzeugung geltend zu machen oder nur festzuhalten vermögen.

Dieser falschen, täuschenden Dialektik konnte auf zweierlei Weise entgegengewirkt werden: entweder, indem man seinen Standpunkt ganz außerhalb derselben nahm, und im Gegensatz gegen sie eine Theorie des Wissens und der Wissenschaft entwickelte, oder, indem man sich auf ihren Boden stellte, ganz in ihr Wesen und Treiben eingieng und sie nun fühlen ließ, wie sie den Keim ihrer Vernichtung in sich selbst trage, sich selbst Lügen strafe und der Wahrheit das Zeugniß gebe.

Das erstere Verfahren war gewiß dem herrschenden allgemeinen Geist der Zeit, es war der Art und Weise, wie sich die Sophisten zu benehmen pflegten, und dem Beifall, den sie bereits gewonnen hatten, durchaus nicht angemessen, und hätte ohne allen Zweifel seinen Zweck verfehlt. Zu einer ernsthaften, gründlichen und schwierigen Untersuchung (und das wäre doch eine philosophische Theorie vom Wissen und von der Wissenschaft gewesen) ließen sich die Athenienser nicht gerne einladen; die Sophisten hätten den ernsthaften Lehrer mit ihren dialektischen Kunstgriffen geneckt und den Beifall des Volkes für sich gehabt.*

Das andere Verfahren dagegen gab einen mehr scherzhaften belustigenden Wettstreit, und der Erfolg war Beschämung der Sophisten, an sich die angemessenste, und im Urtheil des Volkes die schärfste Strafe für ihre Eitelkeit und ihren Eigendünkel. Aber freilich mußte die Ironie des Sokrates doch von der Art

* Es ist wohl zu bemerken, daß die Sophistik nicht auf den engen, geschlossenen Raum einer Schule beschränkt war, sondern in den gesellschaftlichen Kreisen, selbst in dem allgemeinen öffentlichen Volksleben ihre Rolle spielte.

Digitized by Google

ſeyn, daß ihr der wiſſenſchaftliche Ernſt und die wahre Methode zu Grunde lag, auch bald mehr bald weniger erkennbar durchblickte.

Daß dieſe Auffaſſung der Sokratiſchen Ironie die richtige ſey, können wir durch folgende nähere Erklärung beſtätigen:

Platon und Xenophon ſchildern den Sokrates als einen Mann, der ſich gerne, vornehmlich gegen die Sophiſten, der Ironie bediente und darauf ausgieng, die Einbildung des Wiſſens, wo er ſie fand, anzugreifen, aufzudecken, oft lächerlich zu machen, indem er von ſich ſelbſt ſagte, er wiſſe Nichts, als daß er Nichts wiſſe.

Dieß konnte nun in ernſthafter Abſicht geſchehen oder auch zum Schein.

Daß aber ein Mann, der ſich zu dem erhabenen Geſchäft der religiöſen und moraliſchen Umbildung ſeiner Zeitgenoſſen berufen fühlte, und dieſen Beruf mit einem auch den Tod nicht ſcheuenden Eifer verfolgte, blos zum Scherze ihr Wiſſen zweifelhaft gemacht oder gar vernichtet haben ſoll, daß er, um ſich dieſen Spaß zu machen, oft viel Scharfſinn aufgewendet haben ſoll, indem er entweder einen einzelnen Begriff nach allen ſeinen Verzweigungen oder eine ganze Reihe verwandter Begriffe verfolgte, — dieß iſt keineswegs zu glauben. Vielmehr würde man damit den Charakter und das Streben des Sokrates in einen unauflöslichen Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickeln.

Alſo einen ernſthaften Zweck muß Sokrates mit ſeiner Ironie gehabt haben.

Er konnte etwa zeigen wollen (ſo deutete es Cicero Acad. Post. 1, 4), daß das menſchliche Wiſſen nichtig ſey.* Allein wie kann man wiederum glauben, daß ein Mann, der mit ſo entſchiedener Ueberzeugung von der Wahrheit der überſinnlichen Ideen ſprach, darauf könne ausgegangen ſeyn, zu zeigen, daß der Menſch — oder wenigſtens Er Nichts wiſſe? wie konnte er ſich doch mit ſeiner Ironie an die Sophiſten wenden und dieſe beſchämen wollen, wenn es ihm nur darum zu thun war, zu beweiſen, daß er, wie ſie, Nichts wiſſe?

* So wurde es ſchon zur Zeit des Sokrates aufgefaßt; vergleiche den platoniſchen Menon, wo das Mißverſtändniß aber auch berichtiget wird; vergl. den Theätet.

Digitized by Google

Kann demnach jene Ironie, jenes Vorgeben, er wiſſe Nichts, als daß er Nichts wiſſe, nicht Scherz geweſen ſeyn, kann ſie auch nicht den ernſthaften Zweck gehabt haben, die Unwiſſenheit, die eigene oder die allgemeine an den Tag zu bringen; ſo bleibt nur die Annahme übrig: Sokrates habe, indem er dasjenige, was Andere zu wiſſen glaubten, für Nichtwiſſen erklärte, darauf aufmerkſam machen wollen, daß er einen richtigeren Begriff vom Wiſſen habe, auch ein richtigeres Verfahren kenne, um das Wiſſen zu gewinnen, als die vorhandene Vorſtellung und das gewöhnliche Verfahren.

So kommt in die Handlungsweiſe des Sokrates Verſtand, ſo tritt jene Ironie in ſchöne Uebereinſtimmung mit ſeinem ganzen übrigen Weſen und Wirken.* Und in der That leuchten auch durch die Ironie des Sokrates überall die richtigen Grundſätze des Wiſſens durch, nach welchen jede Unterſuchung geleitet werden muß, wenn ſie zur Erkenntniß der Wahrheit führen ſoll. Ueberall, wo er das Nichtwiſſen darlegt, geht er von den Grundſätzen aus, daß das Wiſſen in allen wahren Gedanken daſſelbe ſey und alles Wiſſen Ein Ganzes, eine in ſich übereinſtimmende Einheit bilde. Seine Beweiſe beruhen alle darauf, daß, wenn man von einem wahren Gedanken ausgehe, man nie in Widerſpruch mit einem anderen wahren verwickelt werden könne und daß ein Wiſſen, welches man von einem Punkte aus durch richtige Verknüpfung der Begriffe gefunden habe, nicht einem anderen widerſpreche, das auf gleiche Weiſe von einem anderen Punkt aus abgeleitet worden.

Alſo die Kunſt, wie man richtig Begriffe bilden und verknüpfen ſoll, wollte Sokrates lehren, als die Wiſſenſchaft des Wiſſens wollte er die Dialektik begründen und entwickeln.

* Cicero Acad. prior. II, 5. wird das Verfahren des Sokrates ſo bezeichnet: Socrates de se ipso detrahens in disputatione plus tribuebat iis, quos volebat refellere. Ita quum aliud diceret, atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimulatione, quam Græci εἰρωνείαν vocant. F. H. Jacobi bezeichnet es ſo: „Wie Socrates — Unwiſſenheit wider Trotz und Lüge in die Schlacht führen, und im Hinterhalt die Wahrheit haben.“ — Hie und da mag allerdings die ironiſche Dialektik des Sokrates auch muthwillig, unbequem und verletzend geworden ſeyn; daher wohl die verſchiedenen Urtheile über ihn, daher insbeſondere das Urtheil, er ſey scurra atticus geweſen (Cicero de Nat. D. I, 34).

Digitized by Google

Die dialektiſche Kunſt des Sokrates beſtand aus zwei Elementen,

1) der Methode, durch Zuſammenſtellung und Vergleichung des Mannigfaltigen und Beſonderen ein wahres Allgemeines zu finden; Induction, *inductoriſches* Verfahren;

2) der Methode, die allgemeinen Beſtimmungen zu läutern, zu ergänzen und zu begränzen, und damit wahre Definitionen zu gewinnen, in welchen ausgedrückt wird, was jedes Ding ſeinem wahren Weſen nach iſt; *definitoriſches* Verfahren.

Dieß ſagt auch Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik ausdrücklich; in Lib. 1: Die griechiſchen Philoſophen vor Sokrates *διαλεκτικης οὐ μετειχον*, er habe zuerſt *την διανοιαν περι ὁρισμων* aufgeſtellt; und noch beſtimmter in Lib. XII: Zweierlei mußte man dem Sokrates mit Recht zutheilen, *τους ἐπακτικους λογους* und *το ὁριζεσθαι καθολου*, und ſetzt Ariſtoteles hinzu: *ταυτα ἐστιν ἀμφω περι ἀρχην ἐπιστημης.*

Mit unſerer Anſicht laſſen ſich auch die verſchiedenen Schilderungen des Sokrates von Platon und Xenophon vereinigen. Von dieſen ſcheint die des Xenophon als die einfach-objective den Vorzug zu verdienen; allein man kann doch nicht annehmen, daß Platon den Sokrates als dialektiſchen Künſtler aufgeführt haben würde, wenn in dem Weſen des Sokrates gar Nichts von dieſer Richtung wirklich war, und was den Xenophon betrifft, ſo blickt aus den Geſprächen, ſo unbedeutend und langweilig oft ihr Inhalt iſt, doch eine dialektiſche Tendenz hervor, auch ſagt ja Xenophon ausdrücklich, Sokrates habe ſeine Schüler *διαλεκτικωτερους* gemacht oder zu machen geſucht, führt die Definition, die Sokrates von *διαλεγεσθαι* gegeben,* an, auch Beiſpiele von der Methode, wornach Sokrates in ſeinen Geſprächen verfahren (Memorabil. Lib. 4. Cap. 5. und Lib. 6. Cap. 4.).

So verhielt ſich Sokrates zu den Sophiſten auf dem Gebiet der Dialektik. Es war ihm zunächſt darum zu thun, die Lehre von der Nichtigkeit aller Erkenntniß in ihrer eigenen Nichtigkeit darzuſtellen (die Negation zu negiren), das Zutrauen zu dem eigenen Geiſte wieder zu wecken; und, weil die Ueberzeugung

* Die Definition, *διαλεγεσθαι = συνιοντας κοινη βουλευεσθαι διαλεγοντας κατα γενη τα πραγματα* ſtimmt mit dem oben (S. 102 und Anm.) Geſagten ſehr wohl zuſammen.

Digitized by Google

das Werk der eigenen, innersten und freien Geistesthätigkeit, der inneren, freien Zeugung seyn soll, deutete er den Weg nur an, wie zu derselben zu gelangen sey.

Mit mehr Offenheit und Entschiedenheit trat er ihrem religiösen Indifferentismus und Atheismus entgegen.

Die Sophisten und ihr Anhang huldigten der Ansicht, daß nur das Körperliche und Sinnenfällige Realität habe. Sokrates erinnert daran, daß gerade das Edelste und Beste an sich nicht wahrgenommen werden könne, sondern nur in seinen Wirkungen offenbar werde; er erinnert an die allgemeine vernünftige Ordnung der Welt und daran, daß, wie der menschliche Körper nur aus kleinen Theilen der sonst in großen Massen vorhandenen materiellen Elemente gebildet und zusammengesetzt sey, ebenso der Mensch seine Vernunft doch wohl nicht durch ein glückliches Ungefähr aufgefangen habe, ohne daß irgendwo etwas Vernünftiges sey; er macht geltend, daß überall das Unvernünftige werthlos (ἄτιμον) sey, und das Körperliche nur als Darstellung und Organ der Vernunft Bedeutung und Werth habe. Die Eine, die ganze Welt ordnende und beherrschende, die Materie nur als Werkzeug gebrauchende Vernunft ist Gott.

Darnach bestimmte sich auch der Begriff und die Anschauung der Natur, des menschlichen Wesens und Lebens auf andere Weise, als in der sophistischen Vorstellung.

Die Natur ist der Ausdruck und das Organ der göttlichen Weisheit. Die vernünftige Seele ist von dem Körper wesentlich verschieden, auch von ihm insofern unabhängig, als er ihr Werkzeug seyn soll; sie hat ihren Ursprung aus Gott; darum, und weil das Vernünftige absoluten Werth hat, ist sie unsterblich. Ueber den Ereignissen des menschlichen Lebens waltet die göttliche Vorsehung.

Den Gegensatz gegen den sittlichen Naturalismus der Sophisten bildet die Sokratische Unterscheidung zwischen εὐτυχία und εὐπραξία. Wenn nämlich die εὐτυχία in dem Besitz und Genuß solcher Güter besteht, deren Erwerbung und Erhaltung nicht von dem Wollen und Handeln des Menschen abhängig, sondern ein Geschenk des Glückes ist, auch dem Menschen ebensowohl schädlich als nützlich seyn und werden kann, so ist die εὐπραξία ein nur durch Freiheit zu erwerbendes und zu erhaltendes, unter allen

Digitized by Google

Umſtänden und Verhältniſſen, an ſich Gutes; ſie ſchließt zweierlei in ſich, ein Thun und ein dadurch bewirktes Gefühl des Daſeyns (beides drückt ja das griechiſche πραττειν aus). Die ethiſche Grundidee des Sokrates iſt Tugend und Glückſeligkeit in der Identität. Von welcher beſtimmten Art und Beſchaffenheit aber dieſes an ſich gute und beglückende Handeln ſey, ergiebt ſich aus Folgendem:

Der Grund des ſittlichen Lebens iſt das Bewußtſeyn des Guten, das Gewiſſen, das nicht ein nur ſubjectiv-gültiges Gefühl, ſondern ein in ſich gewiſſes Wiſſen iſt. Dieſes Wiſſen iſt ein weſentliches, nothwendiges Moment der Sittlichkeit; denn „es hat ja keinen Werth, Tapferes und Gerechtes zu vollbringen, wenn man es nicht als Wiſſender vollbringt, und durch den Begriff in der Wahl beſtimmt wird."

Ja Sokrates behauptete, das Wiſſen des Guten ſey mit dem ſittlichen Handeln Eins. „Niemand handelt mit Wiſſen gegen das Gute und die Pflicht, oder wählt das Böſe, wiſſend, daß es das Böſe iſt." Das iſt ohne Zweifel der Sinn, wenn Sokrates die Tugend ſchlechtweg Wiſſenſchaft (ἐπιστημη, λογος, φρονησις) nannte; Xenophon bemerkt ausdrücklich, Sokrates habe zwiſchen σοφια und σωφροσυνη nicht unterſchieden. Die Tugend iſt das unmittelbar und nach einer inneren Nothwendigkeit in das angemeſſene Handeln übergehende Wiſſen des Guten; Einheit des vernünftigen Denkens und Wollens. In dieſer Tugend iſt die Beherrſchung der natürlichen Begierden, Affecte und Leidenſchaften nothwendig enthalten, ſo daß der Geiſt in jedem Moment die Freiheit hat, das Gute zu erkennen und zu wählen. Eine Folge davon iſt, daß der Menſch ſo wenig als möglich Bedürfniſſe habe, und derjenige iſt dem Beſten am nächſten, der ſo wenig als möglich bedarf. Ebenſo verhält es ſich mit der Tapferkeit, welche darin beſteht, daß man ſich in unglücklicher oder gefährlicher Lage recht zu benehmen wiſſe; dieß ſetzt vernünftige Erkenntniß und Beurtheilung deſſen voraus, was übel und gefährlich iſt. Endlich gehört zur Tugend die Gerechtigkeit, vermöge der man in jedem Verhältniß zu irgend einem anderen Weſen thue, was recht iſt, wozu wieder erfordert wird, daß man einen vernünftigen Begriff von dieſem Anderen und unſerem Verhältniß zu demſelben habe. So kommt Alles auf die freie,

Digitized by Google

durch keine Begierde und keinen Affect gehemmte, durch keinen Irrthum getrübte Thätigkeit der Vernunft zurück. Sokrates fordert, der Mensch solle sich aus demjenigen herausſetzen und über dasjenige erheben, worin sich nach den Sophisten das ganze Leben des Menschen im Erkennen und Handeln allein bewegen kann und soll.

Die ganze Tiefe der sokratischen Ethik schließt sich endlich demjenigen auf, der sich erinnert, daß die Vernunft, deren freie Thätigkeit Weisheit und Tugend ist, ihren Ursprung aus Gott hat, und der Mensch von Gott zur Pflichterfüllung berufen ist. Insofern ist in dem Gewissen der Wille der göttlichen Vernunft ausgedrückt. Die Tugend ist Verehrung Gottes (εὐσεβεια), und Streben nach Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit Gott. Das Resultat: das Wahre wissen, weise seyn, gut handeln, den Willen Gottes erfüllen, nach der wahren Glückseligkeit streben — sind identische Begriffe; die εὐπραξια ist σοφια und εὐσεβεια und umgekehrt.

Die sokratische Ethik ist religiöser Idealismus, und hiedurch dasjenige, was von den Sophisten in die niedrige Sphäre der sinnlichen und eigennützigen Begierden und Leidenschaften herabgezogen war, in den Lichtkreis der Vernunft und der göttlichen Idee erhoben.

Was endlich noch das Verhältniß des Sokrates und der sokratischen Lehre zum öffentlichen Gesetz und zur öffentlichen Sitte anbelangt; so ist auch hier der Gegensatz gegen die Sophisten unverkennbar. Wenn sie das Gesetz und die mit demselben so eng verbundene Sitte als bloses Werk einer zu Gunsten der Schwachen gemachten Convention darstellten und die Tugend in die Kraft setzten, die Schranken dieser Convention zu überspringen; so gab Sokrates nicht nur in seinem Leben das Beispiel des Gehorsams und der Achtung gegen Gesetz und Sitte, sondern es waren auch seine Lehrsätze geeignet, die wahre Ueberzeugung in dieser Hinsicht hervorzubringen. Er machte darauf aufmerksam, daß der Grund des δικαιον νομιμον das δικαιον φυσει, dieses aber in einer göttlichen Bestimmung und Anordnung begründet sey, was man an den schlimmen Folgen erkenne, welche die Verletzung derselben vermöge der natürlichen Ordnung der Dinge nach sich ziehe. Der Gedanke, daß die physische Weltordnung

Digitized by Google

den Gesetzen und Zwecken der Sittlichkeit und der sittlichen Weltordnung dienen muß, stimmte vollkommen mit seiner Grundlehre von dem Verhältniß zwischen Geist und Materie überein.

In diesem bisher bezeichneten Geiste unterredete sich Sokrates auch mit seinen Mitbürgern und suchte auf dieselben zu wirken. Ueberall arbeitete er darauf hin, seine Mitbürger zum Nachdenken nicht nur über die allgemeinen Verhältnisse und die allgemeine Bestimmung des Menschen und des Bürgers, sondern auch über ihre besonderen Verhältnisse und ihren besonderen Beruf anzuregen und das verständige und vernünftige Urtheil darüber zu erwecken. So wollte Sokrates auch Aufklärung befördern, aber in einem ganz anderen Geist und zu einem ganz anderen Zweck, als die Sophisten, nämlich Aufklärung der Vernunft und des Gewissens im Bewußtseyn Gottes.

Indessen leistete Sokrates dieses Alles durch seine Persönlichkeit; eine Wissenschaft, in welcher diese Ideen entwickelt gewesen, war noch nicht vorhanden, wohl aber hatte Sokrates dieselbe nach Inhalt und Form angedeutet und angelegt.

Der Geist und Charakter des Sokrates mußte auf die Freunde, die in seinem täglichen Umgang waren, nothwendig wirken; seine unwiderstehliche Kraft der Rede und seine Macht über die Gemüther wird ja selbst von seinen Gegnern gerühmt. Aber, wie die Individualität des Sokrates verschiedene Seiten hatte, so waren auch die Individualitäten seiner Freunde verschieden; und dieß gab so zu sagen verschiedene geistige Zeugungen und Geburten. *

Die Persönlichkeit des Sokrates vereinigte den tugendhaften Mann und den wissenschaftlichen Forscher, jenes war die ausgezeichnete, hervortretende Seite, dieses mehr die verschlossene, die erst entwickelt und ans Licht gearbeitet werden sollte. Aber beide Seiten waren doch zur Einheit verknüpft; denn die Tugend beruhte auf vernünftigem Denken und Wissen, und die wissenschaftliche Forschung hatte die sittliche Grundlage und war durchaus vom sittlichen Geist durchdrungen.

Einige seiner Freunde nun strebten darnach, in ihrem Leben das Abbild des tugendhaften Mannes zu seyn, aber den

* Das Nähere in der Schlußbetrachtung.

wissenschaftlichen Forscher verkannten sie; Andere faßten dieſen auf, aber ließen das sittliche Element wenigstens nicht zu seiner ganzen Entfaltung kommen; nur Einer verstand ihn ganz und versuchte vermöge des ihm inwohnenden philosophischen Triebes die ganze ungetheilte Persönlichkeit des Lehrers in der Wissenschaft darzustellen und abzubilden.

Dieß führt auf die philosophischen Schulen, die von Sokrates ausgiengen; wir zählen sie in folgender Ordnung auf.

B. Die Cynische Schule.

Antisthenes (s. S. 90) faßte von der ganzen sokratischen Lehre hauptsächlich die zwei Gedanken auf, daß Erkenntniß und Wissenschaft nur insofern Werth habe, als dadurch menschliche Tugend und Glückseligkeit befördert wird, diese aber wesentlich in der Beherrschung der natürlichen Begierden und der daraus hervorgehenden Beschränkung der Bedürfnisse bestehen.

Aus der einseitigen Entwicklung dieser Gedanken, die in der sokratischen Lehre durch die Verbindung mit anderen ihre richtige Bestimmung und Bedeutung erhielten, ergab sich die cynische Moral mit folgenden Sätzen:

Nichts ist gut, als was recht ist, und was recht ist, ist gut; dagegen ist nur dasjenige für ein Uebel zu halten, was den Menschen schändet; alles Uebrige, was zwischen Tugend (ἀρετή) und der Schlechtigkeit (κακία) liegt (weder das eine noch das andere ist), ist weder gut noch übel, sondern völlig gleichgültig.

Die Tugend aber besteht darin, daß man so wenig als möglich Bedürfnisse habe, dieß giebt auch Aehnlichkeit mit Gott; denn absolute Bedürfnißlosigkeit ist das Eigenthümliche der Gottheit. Gleichgültig sind also alle äußeren Güter der Geburt, des Reichthums, selbst der Ehre; ja man soll sie geringschätzen und zurückweisen; selbst die Wissenschaft ist an sich unnütz, kann sogar verderblich werden; denn sie trägt nicht nur Nichts zu jener Bedürfnißlosigkeit bei, sondern mehrt sogar die Bedürfnisse und befördert den Luxus. Daß die Cyniker mit diesen Grundsätzen und dem Leben darnach sogar gegen die öffentliche Sitte anstoßen mußten, versteht sich von selbst.

Das cynische Wesen ist eine in jeder Beziehung widerliche Karrikatur des sokratischen, an welcher die Eitelkeit des Antisthenes

Digitized by Google

und ſeiner Anhänger einen nicht unbedeutenden Antheil hatte; nicht unpaſſend bezeichneten den Diogenes (ſ. S. 91) ſeine Zeitgenoſſen als *Σωκρατης μαινομενος*.

Den Gegenſatz gegen dieſe cyniſche Moral bildete

C. die Cyrenaiſche Schule.

Ariſtipp (ſ. S. 91) ſtimmte mit Antiſthenes darin überein, daß er der Wiſſenſchaft keinen hohen Werth für den Zweck des Lebens beilegte. Aber über dieſen Zweck waren ſie verſchiedener Anſicht. Zwar iſt beiden Glückſeligkeit der Zweck des Lebens; aber, wenn Antiſthenes dieſelbe in die Bedürfnißloſigkeit, in das Entbehren der Genüſſe ſetzte; ſo dagegen Ariſtipp darein, daß man ſo viel als möglich genieße, ohne jedoch ſich von der Genußluſt beherrſchen zu laſſen; *το κρατειν και μη ἡττασθαι ἡδονων ἀριστον, οὐ το μη χρησθαι.* Dieſer Grundſatz gehört gewiß dem Ariſtipp an; was den übrigen Inhalt der Ethik betrifft, ſo läßt ſich die Lehre der Cyrenaiker nur im Allgemeinen (ohne Ausſcheidung deſſen, was dem Einzelnen etwa angehören mag) darſtellen.

Alle ſtimmen darin mit einander überein, daß, angenehme Gefühle zu haben, Zweck des Lebens ſey und ſehr bezeichnend erklären ſie die *ἡδονη* oder *χαρα* als *λεια κινησις εἰς αἰσθησιν ἀναδιδομενη.*

Es giebt, ſagen ſie, nur zwei Gemüths-Affectionen, Vergnügen und Schmerz (*ἡδονη, πονος*), was weder das eine noch das andere iſt (*ἀηδονια, ἀπονια*), afficirt das Gemüth gar nicht. Das Vergnügen aber iſt allein die der Natur angemeſſene Affection, alſo der Zweck des Lebens. Daſſelbe ergiebt ſich auch ſo: Wir erkennen die Dinge nur vermittelſt der Empfindung; was ſie an ſich ſind, wiſſen wir nicht. Die Empfindung, wie ſie die einzige Beſtimmung des Denkens iſt, iſt auch die einzige Beſtimmung des Handelns; der Natur angemeſſen iſt aber allein die mit Luſt verknüpfte.

Dieſe Luſt entſpringt nun zwar nicht blos aus dem Körper und hat hier ihren Sitz, ſondern geht auch aus der Seele hervor und gehört dieſer an. Allein dieſe letztere Luſt afficirt das Gemüth viel ſchwächer und dauert auch nicht ſo lange in der Rückerinnerung. Darum verdient die körperliche (ſinnliche) Luſt

Digitized by Google

den Vorzug und ist der Hauptzweck des Lebens. Auf diese nähere Bestimmung bezieht sich das Urtheil Cicero's: Aristippus, quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur.

Nun hat man aber gefragt, ob sie unter der ἡδονη einen andauernden, mit angenehmen Gefühlen gleichförmig erfüllten Zustand, oder nur die einzelne Lustaffection verstanden haben. Allerdings mußten sie das Erstere wünschen (το ἐκ των μερικων ἡδονων συστημα), aber der einzelne Lustmoment war doch dasjenige, was sie als Zweck (το τελος) wollten, und damit hieng die Forderung zusammen, man solle sich selbst beherrschen und im Genusse mäßigen, damit nicht die Lust in Schmerz umschlage. Allein auch dieß läßt sich mit menschlicher Klugheit nicht berechnen und erreichen, wegen der Abhängigkeit der menschlichen Lebenszustände von der Natur. Und doch verliert das Leben mit dem Zwecke auch den Werth; wenn der nächste Augenblick keine Lust mehr gewährt, ist der Tod wünschenswerther, als das Leben; überhaupt hat das Leben nur für den Thoren Werth, für den Weisen ist es gleichgültig. In diesem Satze des Hegesias (der daher πεισιθανατος genannt wurde) gieng der sinnliche Eudämonismus in seine eigene Selbstvernichtung über.

Setzt man die cynische und die cyrenäische Moral in Beziehung zu einander; so kann man freilich sagen, ein gemeinschaftlicher Charakter derselben sey die ἐγκρατεια; allein, wenn man auf die näheren Bestimmungen, welche dieser Begriff in den zwei Theorieen hat, näher eingeht, so stellt sich auch ein Gegensatz sehr klar heraus. Die cynische Ethik setzte das höchste Gut darein, daß der Wille, von allem Inhalt abstrahirend, unabhängig und in sich selbstständig sey; die cyrenaische dagegen behauptete, der Wille soll sich allerdings einen Inhalt geben, dieser könne aber nur subjective Lust seyn. Die Vermittlung des Gegensatzes aber liegt darin, daß der Wille an dem allgemein- und objectiv-Guten sich seinen reellen Inhalt gebe.

Wenn in den genannten zwei Schulen eine einseitig-ethische Richtung vorherrschend ist; so zeigt dagegen

D. die Megarische Schule

einen einseitig-vorherrschenden dialektischen Charakter (s. S. 91). Indessen hat die Dialektik der Megariker zwei Seiten, eine

Digitized by Google

ſpeculative und eine formell-logiſche. Das ſpeculative Element ſtellt ſich ſelbſt wieder in poſitiver und in negativer Richtung dar. Nach der poſitiven Richtung beabſichtigten die Megariker eine Vereinigung der eleatiſchen Grundidee von der Einheit des Seyns und der ſokratiſchen Idee vom Guten. Es iſt nur Eines, lehrte Euklides (S. 91), das Gute, Vollkommene, Unvergängliche, ewig ſich ſelbſt Gleiche; nur mit anderen Worten wird es bezeichnet, wenn man es Verſtand, Vernunft, Gott nennt. Außer ihm iſt Nichts, was ihm entgegengeſetzt werden mag, hat keine Wirklichkeit. Dieß leitet ſogleich auf das negative Moment in dem ſpeculativen Element der megariſchen Dialektik. Dieſes zeigte ſich aber darin, daß ſie die Widerſprüche, in welchen die Erſcheinungswelt befangen iſt, aufdecken wollte, wie z. B. Diodoros mit dem Beinamen Chronos, die Wirklichkeit und Möglichkeit der räumlichen Bewegung zu widerlegen ſuchte. Damit hiengen ihre Sophismen zuſammen, ſofern ſie auch einen ſpeculativen Sinn und eine ſpeculative Tendenz haben. Andererſeits ſtellt ſich in denſelben auch das formal-logiſche Element der megariſchen Dialektik dar; ſie waren es, wodurch der Gedanke und das Bedürfniß einer formalen Logik geweckt wurde, welche Ariſtoteles zuerſt wiſſenſchaftlich behandelte.

Mit ihrer Dialektik machten endlich die Megariker eine Oppoſition gegen alle vorhandenen Syſteme der Philoſophie. Da ſich aber dieſe Oppoſition mehr auf Einzelnes bezog, ſo bekamen ſie den Beinamen: Eriſtiker (Zänker), und Timon ſagt von Euklides, er habe ſeinen Schülern Streitwuth eingepflanzt. Mit dieſer megariſchen Schule hatten wohl die eliſche und eretriſche (ſ. S. 91) im Weſentlichen dieſelbe Tendenz.

Dieß ſind die einſeitigen Richtungen, in welche die ſokratiſche Weisheit ſich ſpaltete.

E. Die akademiſche Schule.

1. Platon.

Die Grundgedanken dieſes nach ſeinen verſchiedenen Theilen zuſammenhängenden Syſtemes, in welchem ſich die beſonderen Lehren auch immer unmittelbar oder mittelbar, näher oder ent-

Digitized by Google

fernter auf einander beziehen,* welches aber zugleich noch einige dunkle Stellen hat, lassen sich für unseren Zweck wohl am besten in folgendem Grundrisse und in folgender Ordnung darstellen:

Die Wissenschaft ist das reine Bewußtseyn der Vernunft von sich selbst, worin nicht nur einer jeden Erkenntniß ihr Werth und ihre Bedeutung bestimmt und somit alles Wissen zu Einem Ganzen vereiniget, sondern auch das Leben erst zu einem vernünftigen Leben wird, indem sie allen menschlichen Handlungen ihren Zweck bestimmt.

Dieses kann aber die Wissenschaft leisten, indem sie zu ihrem Gegenstand dasjenige macht, was wahrhaft und immer ist, das Bleibende, Unveränderliche, Ewige, Unwandelbare, welches nicht wird und nicht vergeht, das, von welchem allein mit Wahrheit gesagt wird: Es ist. Dieses ewige, unveränderliche Seyn nennen wir Gott.

Wie sonach Gott der Gegenstand der das Erkennen und das Leben bestimmenden Wissenschaft ist; so ist er auch allein im Besitze dieser Wissenschaft; Gott allein ist weise. Der Mensch kann nur Liebe zur Wissenschaft und Streben darnach haben — Philosophie; denn die Wissenschaft des Menschen ist immer nur im Werden und wie Alles im Menschen nur in beständiger Veränderung wird und vergeht, so ist auch seine Wissenschaft niemals dieselbe, sondern sie wird immer nur von Neuem geboren. Demnach wird von Platon die Wissenschaft als ein Ideal dargestellt, wornach die vernünftige Seele streben soll. Die Aufgabe der Philosophie ist, das wahrhaft-Seyende, d. h. Gott, zum Bewußtseyn zu bringen und überall zu erkennen; sie hat drei Theile, Dialektik, Physik und Ethik;** in jedem derselben muß die eben bezeichnete allgemeine Aufgabe der Philosophie

* Auf diese gegenseitige Beziehung der besonderen Theile und der einzelnen Lehren zu einander, wie auf das gemeinschaftliche Band des Besonderen und Einzelnen soll in der Darstellung stets hingewiesen werden.

** Cic. Acad. post. I, 5. Fuit jam accepta a Platone philosophandi ratio triplex, una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo et quid verum, quid falsum, quid rectum in oratione pravumve, quid consentiens sit, quid repugnet, judicando. Allerdings treten bei Plato diese drei Theile nicht gesondert hervor; daraus folgt aber nicht, daß jene Unterscheidung von Platon nicht gemacht worden sey.

Digitized by Google

neben der besonderen des besonderen Theiles oder vielmehr in derselben vorkommen, in jedem der besonderen Theile auf die ihm entsprechende Weise die Idee Gottes gegenwärtig seyn.

Die Dialektik.

Platon ist der erste griechische Philosoph, bei dem sich eine wissenschaftliche Untersuchung und Theorie von dem Erkenntniß-Vermögen, den verschiedenen Functionen desselben, dem Werth jeder besonderen Function, endlich den Gesetzen des Denkens findet. Platon unterscheidet vier Stufen des Erkennens: die *αἰσθησις*, *εἰκασια*, sinnliche Wahrnehmung, die *δοξα* oder *πιστις*, die Vorstellung, die *διανοια*, das Denken, welches von gewissen Voraussetzungen zu den Folgen aus denselben fortgeht, endlich die *νοησις*, das Denken, welches von den Voraussetzungen zu dem unbedingten Anfang zurückgeht, der Nichts mehr voraussetzt, sondern Alles unter sich begreift. Die zwei letzteren Functionen faßte Platon wohl auch unter dem allgemeinen Begriff der *νοησις* im weiteren Sinne zusammen.

Wahrnehmung und Vorstellung vermögen nicht, Wissenschaft zu erzeugen; durch die *διανοια* wird die Mathematik gewonnen, die von gewissen Grundsätzen ausgeht und vermittelst solcher Begriffe, die in sichtbaren Bildern (*ἐν εἰκοσι*) dargestellt werden können, die Folgerungen daraus entwickelt; diese Wissenschaft ist aber noch unvollkommen und unvollendet. Die vollkommene Wissenschaft wird durch die *νοησις*. Der nächste Inhalt derselben sind die Begriffe, in welchen das Allgemeine, Gleiche, Beharrliche und Unveränderliche an den Dingen erkannt wird, die allgemeinen, selbstständigen und bleibenden Formen (*τα εἰδη*) des Daseyns gedacht werden. Ihre Aufgabe und Kunst besteht darin, theils das Viele (der Erscheinung) richtig unter die Einheit des Begriffes zusammenzufassen, aber auch die Einheit wiederum richtig in ihr Mannigfaltiges zu theilen, theils zu wissen, welche Begriffe sich mit einander verknüpfen lassen, und welche nicht. Dieses Geschäft steht unter der Leitung gewisser Grundgesetze, der Identität und des Widerspruchs, und vollendet sich darin, daß das Denken sich zu Gott, als der die Begriffe des Wirklichen begreifenden (geistigen) Einheit, erhebt. Die Wissenschaft dieses Denkens ist die Dialektik. Die Begriffe der *νοησις* sind nicht

Digitized by Google

Abstracta aus den sinnlichen Wahrnehmungen, denn der Geist denkt und beurtheilt darnach das Empirische, sondern dem Geiste immanent.* Das Wirkliche darnach zu erkennen, ist aber möglich nur sofern das Wirkliche darnach gebildet ist, die Begriffe also wie das Wesen des Denkens, so das Wesen des Seyns sind;** und in Folge davon geschieht es, daß durch die Anschauung des Wirklichen die Begriffe in der menschlichen Seele erweckt werden und zum Bewußtseyn derselben kommen (ἀναμνησις),*** wornach sich auch die Theorie und Kunst der wissenschaftlichen Unterweisung und Mittheilung bestimmt.

Es stellt sich in diesen Grundzügen schon sehr deutlich heraus, daß und wie die Dialektik als Lehre vom Erkennen mit der Lehre von Gott, von der Welt und von der menschlichen Seele aufs Innigste zusammenhängt, und die sogenannte Ideenlehre des Platon das alle Theile seines Systemes verknüpfende Band ist.

Die Physik.

Da die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wissens und der Wissenschaft darauf beruht, daß einestheils der erkennende Geist die Begriffe (Ideen) des Wirklichen als immanentes Vermögen hat, anderntheils das Wirkliche nach denselben Begriffen gebildet und geordnet ist; so weist dieß auf ein gemeinschaftliches Prinzip des Seyns und des Denkens, auf Einen Urgrund des erkennenden Geistes und der erkennbaren Dinge hin, und dieser Urgrund ist der göttliche Geist, der Vater der Dinge.

Platon gebraucht das schöne Gleichniß: Was in der physischen Welt die Sonne für das Auge und die Dinge ist, das ist in der intelligibeln Welt das Gute für die Vernunft und die Gegenstände der Vernunft. Wie die Sonne macht, daß wir sehen und daß die Dinge gesehen werden; so giebt das Gute dem Erkennbaren Wahrheit und dem Erkennenden Erkenntnißkraft;

* Sie gehören zum außerzeitlichen, unsinnlichen Wesen der Seele.

** Gleiches wird nur von Gleichem erkannt.

*** Die Begriffe des Wirklichen sind in der menschlichen Seele nach ihrem menschlichen Verhältnisse zuerst nur potentia, facultativ oder virtualiter und damit hangt der Trieb des Geistes zusammen, dieses Vermögen in dem wirklichen (actuellen) Denken und Erkennen zu entfalten (Vergl. den Phädros).

Digitized by Google

wie ferner die Sonne den sinnlichen Dingen nicht blos die Sichtbarkeit giebt, sondern auch die Entstehung, das Wachsthum und die Nahrung, so giebt das Gute dem Erkennbaren nicht blos das Erkanntwerden, sondern auch das Seyn und Wesen, da doch das Gute selbst nicht das Seyn ist, sondern noch über das Seyn an Würde und Kraft hinausragt. — Die Idee Gottes ist die letzte in dem Erkennbaren, und das Maaß aller Dinge.

Gegenüber oder neben dieser speculativen Bewährung der Idee Gottes hat wohl die andere von Platon angestellte Betrachtung nur einen untergeordneten Werth, daß das Körperliche keine Kraft habe, sich selbst zu bewegen, auch keinen Verstand und keine Vernunft, die doch unläugbar in unserem Seelenwesen, wie in der ganzen zweckmäßigen Anordnung der Welt sind.

In dem göttlichen Geist ist also die Einheit der Ideen, die das Wesen des erkennenden Geistes und der erkennbaren Dinge sind; diese Einheit nennt Platon das Gute, το ἀγαθον, ἰδεα του ἀγαθου. Man hat gefragt: ob die Idee Gottes und die Idee des Guten dem Platon identisch gewesen, so daß Gott das Gute und das Gute Gott ist; und diese Frage bald bejaht, bald verneint. Dieselbe scheint vorerst rein-wissenschaftlich betrachtet kaum ein bedeutendes Moment zu haben; denn gerade in Beziehung auf den Begriff von der Geistigkeit Gottes scheint es kein wesentlicher Unterschied zu seyn, ob man sagt: in dem göttlichen Geist ist die Einheit der Ideen, oder: der göttliche Geist ist die Einheit der Ideen, da ja gewiß diese Einheit der Ideen das (innerste) Wesen des geistigen Gottes ist. Indessen stellt sich das Urtheil doch anders heraus, wenn man erwägt, daß dieser (letztere) Ausdruck mehr zu dem abstract-idealistischen Begriffe von Gott, jener (erstere) dagegen mehr zum Begriffe Gottes, als persönlichen Geistes stimmt; und gemäß dieser Erwägung hat man den ersteren Ausdruck dem poetischen Geist und dem mythischen Charakter der platonischen Philosophie angemessener gefunden. Dieses Urtheil ist allerdings richtig; aber die Vertheidiger der anderen Ansicht könnten dazu die wohlbegründete Bemerkung machen, daß das Poetische und Mythische bei Platon so zu sagen nur zur exoterischen Einkleidung und Darstellung der rein-speculativen Gedanken gehöre, wornach sich das Urtheil

Digitized by Google

dahin neigen müßte, daß nach Platon die Idee Gottes und die des Guten identisch sey. Jedenfalls ist es wohl begreiflich, daß aus den platonischen Schriften Zeugnisse und Beweise für die eine und für die andere Ansicht sich beibringen lassen.

Der Begriff von der göttlichen Einheit der Ideen macht den Uebergang von der platonischen Theologie zur platonischen Lehre von der Welt (Kosmologie).

Nach Platon ist die Welt die objective Aeußerung und Darstellung der göttlichen Ideen, so daß in jedem Wirklichen eine Idee und in allem Wirklichen die Einheit der Ideen realisirt ist. In diesem Satze liegen aber mehrere philosophische Probleme, und es kann nicht umgangen werden, diese selbst, auch die Art und Weise, wie Platon sie zu lösen suchte, näher zu bezeichnen. Denkt man Gott als die Einheit der Ideen oder als die Idee (nach dem abstract-idealistischen Begriff S. 115); so gewinnt man allerdings den Gedanken, daß die Welt vermittelst eines nothwendigen dialektischen Processes wird, in welchem die Idee sich entäußert, objectivirt. Denkt man dagegen Gott als persönlichen Geist (ebend.), so wird die Welt durch die freie That des nach dem inneren Urbild wirkenden und sich offenbarenden Gottes; und es kann nun auch die Frage sich aufwerfen: was Gott bestimmt und bewogen habe, die Einheit seiner Gedanken äußerlich zu machen, worauf Platon antwortet: weil er gut ist und ohne Neid und Alles ihm gleich machen wollte; wie wir uns ausdrücken, seine Liebe. Ein anderes weit schwierigeres Problem liegt in der Frage: wodurch die Darstellung der Ideen, der Begriffe in vielen, mannigfaltigen, von einander gesonderten Dingen bedingt werde? Hier treffen wir auf die platonische Lehre von der Materie.

Wie Gott, der Vater, dasjenige Prinzip ist, wodurch und wornach Alles wird, so ist die Materie dasjenige, in welchem Alles wird, die Mutter. Sie ist für sich dem Wechsel des Orts nicht unterworfen, giebt aber Allem, was entsteht, den Ort (χωρα); sie ist unsichtbar, form- und qualitätenlos (weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser, noch was aus diesen wird oder woraus diese werden), allbestimmbar (πανδεχες), an sich vernunftlos, ohne Verhältniß und ohne Maaß, aber auf unbegreifliche Weise des Vernünftigen, des Maaßes, des

Digitized by Google

Verhältnisses, der Ordnung empfänglich; in einem reinen Begriffe nicht zu fassen (λογισμῷ τινι νοθῷ μογις πιστον). Daß Platon mit dieser Beschreibung der Materie den Auslegern seiner Philosophie ein Räthsel aufgegeben hat, — wer wollte dieß läugnen? Ehe man darüber streitet, ob Platon ein unabhängig von Gott für sich bestehendes ursprüngliches Seyn der Materie angenommen und der Gottheit nur das Gestalten derselben zur Form des Körpers zugeschrieben, oder ob er die Materie als von Gott erschaffen sich gedacht habe, sollte man den platonischen Begriff von der Materie klar und gewiß haben.

Hierüber giebt es zwei Hauptansichten; nach der einen ist die Materie ein Stoff (ὑλη), nach der anderen geht der Begriff davon in dem Begriff des Raumes auf, so daß der Raum das Medium ist, in welchem Gott seine Ideen äußerlich, objectiv macht, überhaupt und in vielen, mannigfaltigen, von einander gesonderten, einzelnen Dingen. Daß aber Platon in seiner Physik mit dem abstracten Begriffe des Raumes, als des Mediums, worin die göttlichen Ideen zur äußern Erscheinung werden, nicht ausreichte, wird sich sogleich zeigen, wenn wir Einiges aus dem Timäus anführen, was sich auf diesen Theil der platonischen Lehre bezieht.

Platon geht in seiner Lehre von der göttlichen Weltbildung von den zwei allgemeinen Sätzen aus, daß Alles, was wird, nothwendig aus einer Ursache wird (denn es ist unmöglich, daß Etwas ohne Ursache werde), und daß, wenn die wirkende Ursache auf das Unveränderliche hinschaut und nach einem solchen Muster die Gestalt und Kraft der Dinge macht, lauter Schönes wird; nichts Schönes aber, wenn sie auf das Gewordene blickt und ein gewordenes Muster braucht. Mit diesen allgemeinen Sätzen wendet er sich zur Lehre vom Werden der Welt.

Der ganze Himmel (oder die Welt) war nicht immer, so daß er keinen Anfang der Entstehung hat, sondern er ist geworden, indem er von einem Anfang begann; denn die Welt ist sichtbar, tastbar, hat einen Körper und ist also sinnlich, ein Werdendes und Gewordenes. Das Gewordene muß von einer Ursache geworden seyn; und da die Welt schön und der Demiurg gut ist, so hat er auf das Verständige und Vernünftige und immer Gleiche hingeschaut; und die Welt ist das Abbild von

Digitized by Google

diesem.* Er brachte das Sichtbare, das er nicht in Ruhe, sondern in unordentlicher Bewegung traf (παραλαβων), in Ordnung, weil er die Ordnung für das Bessere hielt; und weil er bedachte, daß das Vernünftige besser ist, als das Unvernünftige, die Vernunft aber einem Wesen ohne Seele nicht inwohnen kann, legte er Vernunft in die Seele und die Seele in den Körper;** so wurde durch die göttliche Vorsehung die Welt ein beseeltes, vernünftiges, lebendiges Wesen;*** und zwar bildete Gott die Welt nach dem Muster des schönsten und vollkommensten lebendigen Wesens, welches alle lebendige Wesen nach der Einheit und den Geschlechtern in sich begreift, womit eine Vielheit der Welten ausgeschlossen und die Einheit der Welt gesetzt ist.**** Ebenso gab Gott der Welt auch diejenige Gestalt, welche alle andere Gestalten in sich begreift, die Kugelgestalt, endlich auch diejenige Bewegung, welche die der Vernunft entsprechendste ist, die gleichmäßige Umdrehung um sich selbst.

* Um die folgende Darstellung im Sinne Platons selbst richtig zu beurtheilen, dient folgende Erklärung, die er voranschickt: ὡδε δὴ περί τε εἰκονος και του παραδειγματος ἀυ διορισεον, ὡς ἀρα τους λογους ὥνπερ εἰσιν ἐξηγηται, τουτων ἀυτων και συγγενεις ὀντας. του μεν δὴ μονιμου και βεβαιου και μετα νου καταφανους, μονιμους και ἀμεταπτωτους, καθ' ὁσον τε ἀνελεγκτους προσηκει λογους εἰναι και ἀκινητους, τουτου δει μηδεν ἐλλειπειν. τους δε τον προς μεν ἐκεινο ἀπεικασθεντος, ὀντος δε εἰκονος, εἰκοτας, ἀναλογον τὲ ἐκεινων ὀντας. ὁ τι γαρ προς γενεσιν ὁυσια, τουτο προς πιστιν ἀληθεια. ἐαν οὐν, ὠ Σωκρατες, πολλα πολλων ἐιποντων περι θεων και της του παντος γενεσεως, μη δυνατοι γιγνωμεθα παντη παντως ἀν τους ἀυτους ἀυτοις ὁμολογουμενους και ἀπηκριβωμενους λογους ἀποδουναι μη θαυμασης. ἀλλ' ἐαν ἀρα μηδενος ἥττον παρεχωμεθα εἰκοτας, ἀγαπαν χρη. μεμνημενον ὡς ὁ λεγων, ὑμεις τε ὁι κριται, φυσιν ἀνθρωπινην ἐχομεν. ὡστε περι τουτων τον εἰκοτα μυθον ἀποδεχομενους, πρεπει μηδεν ἐτι περαζητειν.

** Hier wird wohl am schicklichsten die platonische Lehre von der Weltseele erwähnt. Dieselbe ist offenbar aus dem Streben hervorgegangen, gemäß dem Grundsatze, daß nur Gleiches Gleiches erkennen und bestimmen kann, ein Band der Einheit der endlichen Dinge zu setzen; und zeugt also dafür, daß innerhalb der platonischen Weltlehre sich Gegensätze finden.

*** Οὐτως οὐν δὴ κατα λογον τον εἰκοτα δει λεγειν, τονδε τον κυσμον ζωον ἐμψυχον ἐννουν τε τη ἀληθεια δια την του θεου γενεσθαι προνοιαν.

**** ἐυ δ'ἐστι τἀλλα ζωα καθ'ἑν και κατα γενη μορια, παντων ὁμοιοτατον ἀυτω ἐιναι τιθωμεν. τα γαρ δὴ νοητα ζωα παντα ἐκεινο ἐν ἑαυτω περιλαβον ἐχει, καθαπερ ὁ δε ὁ κοσμος ἡμας, ὁσα τε ἀλλα θρεμματα συνεστηκεν ὁρατα. — ποτερων ὁυν ὀρθως ἐνα οὐρανον προσειρηκαμεν, ἠ πολλους και ἀπειρους λεγειν ἠν ἐρθοτερον; ἐνα

Dieß ſind die ganz allgemeinen kosmologiſchen Beſtimmungen; in Beziehung auf den platoniſchen Begriff von der Materie möchte noch Folgendes anzuführen ſeyn:

Da die Welt ſichtbar und taſtbar iſt, ohne Feuer aber Nichts ſichtbar, ohne Dichtes Nichts taſtbar und ohne Erde Nichts dicht iſt; ſo bildete Gott den Leib des Ganzen aus Feuer und Erde. Aber zwei können allein ohne ein Drittes, welches ihr Band iſt, nicht ſeyn. Wäre nun die Welt eine Fläche, ſo reichte Ein Mittleres zur Verbindung hin; aber zum Körperlichen gehören zwei Mittlere. Gott ſetzte alſo zwiſchen das Feuer und die Erde noch das Waſſer und die Luft, ſo daß dieſe vier Elemente durch ein Wechſelverhältniß befreundet und verbunden ſind, daß Nichts ſie auflöſen kann, als der Bildner. Von dieſen vier Elementen hat die Welt jedes ganz bekommen, damit ſie vollkommen wäre und Eine, nicht durch äußere Einflüſſe dem Alter und der Krankheit unterworfen. In der Erſchütterung der vier Elemente ſchied ſich ſodann das Dichte und das Dünne, das Schwere und das Leichte, das Ungleiche trennte und das Gleiche verband ſich und Jedes nahm ſeinen Raum ein. Nach beſtimmten Verhältniſſen vertheilte Gott die Weltſeele in die gehörigen Theile, ſpaltete das Ganze in der Mitte zwiefach (X) und gab ihm die kreisförmige Bewegung und zwar eine doppelte, eine äußere und eine innere; die äußere von Oſten nach Weſten (die Bewegung der Fixſterne) iſt die unveränderliche und ungetheilte; die innere von Weſten nach Oſten ſtaltete er ſechsfach und bildete ſo ſieben Kreiſe, die Planeten. So von der Mitte der Welt bis an die Gränze ausgeſpannt und im Kreiſe von Außen die Welt umſchließend drehte ſich die Weltſeele und begann den göttlichen Anfang eines unaufhörlichen vernünftigen Lebens. In dem ſichtbaren Leibe der Welt iſt die Seele unſichtbar, theilhaftig der Vernunft und der Harmonie des Idealen und Ewigen, das trefflichſte Geſchöpf des Trefflichſten. Sofern ſie an der Natur des Gleichen und des Veränderlichen Theil hat, nach Verhältniſſen getheilt und verbunden iſt, kann ſie das Gleiche und das Ungleiche und ihr Verhältniß zu einander erkennen.

Als der ſchaffende Vater dieſes Bild der unſichtbaren Götter bewegt und lebendig ſah, freute er ſich und wollte es dem Urbild noch ähnlicher machen — ewig. Dieſe Ewigkeit dem Erſchaffenen

Digitized by Google

rein mitzutheilen, war nicht möglich; Gott schuf also ein bewegliches Bild der Ewigkeit, welches, indem die Ewigkeit in der Einheit beharrt, nach unwandelbaren Zahlen fortlauft — die Zeit. Zur Bestimmung und Hut dieser Zahlen der Zeit bestimmte Gott die Sonne, den Mond und die Planeten, und, damit für die der Berechnung fähigen Wesen ein sichtbares Maaß der Langsamkeit und Geschwindigkeit der Bewegung wäre, zündete Gott in der Sonne das den ganzen Himmel durchstrahlende Licht an; so entstanden Tag und Nacht, Monate und Jahre.

Die Welt begreift nicht nur verschiedene Gattungen und Arten, sondern auch verschiedene Stufen von Wesen in sich, von denen wir nur den Menschen näher betrachten.

Die Physiologie des Platon dürfen wir wohl, ob sie gleich manche treffende Ansichten und Urtheile über das Körperliche und die Beziehung desselben zum Geistigen enthält, übergehen und stellen nur seine Lehre von dem menschlichen Geiste dar.

Der Geist ist nicht ein körperliches Wesen, auch nicht die Stimmung und Harmonie des Körpers; denn sonst wäre von den Geistern keiner mehr oder weniger Geist, als der andere; auch kein Unterschied zwischen Tugend und Laster, indem jene als Harmonie, dieses als Verstimmung gedacht werden muß. Auch herrscht ja der Geist, besonders der vernünftige, über den Körper und das Körperliche; wie könnte er dieß, wenn er die Harmonie des Körpers wäre? da müßte er ja in Allem von diesem abhängig seyn. Der Geist hat ein vom Körper verschiedenes selbstständiges Wesen und Leben, und demgemäß eine vormenschliche Existenz. Der Eintritt des Geistes in das menschliche Daseyn ist durch den göttlichen Willen, sein Zustand und sein Schicksal hienieden durch ihn selbst, seinen Willen und seine That bestimmt. Wir finden nämlich bei Platon die so merkwürdige Lehre, daß der Zustand und das Schicksal der menschlichen Seele als solcher von einer Wahl, von einem freien Act derselben abhängig sey, der jenseits dieses Lebens und des menschlichen Bewußtseyns liegt, von dem uns daher auch keine Erinnerung geblieben ist; also von einem außerzeitlichen Acte.*

* Indeß ist dieser Act nicht als solcher zu betrachten, der ohne Bewußtseyn vollbracht worden; sondern die Seele hat ihn nur vergessen; aber ihr Leben hienieden ist durch denselben auf nothwendige Weise bestimmt.

Digitized by Google

Wenn der Geist in das Erdenleben eintritt und sich mit dem Körper, dem unentbehrlichen Vehikel seines Wirkens auf der Erde verbindet, vereiniget sich mit ihm ein Vermittelndes zwischen dem Geistigen und Leiblichen, ein aus der Erde entsprungenes und vergängliches Vermögen gewisser gemüthlicher und sinnlicher Thätigkeiten, welches nicht über die Zeit des menschlichen Lebens dauert und darauf berechnet ist, während dieses Lebens dasjenige zu leisten, was zur Erhaltung und zum Schutz desselben nothwendig und dienlich ist.

Diese sterbliche und vernunftlose Art der Seele zerfällt in eine doppelte Kraft, eine höhere und niedrigere.

Die erstere, die auf den Schutz des irdischen Lebens sich bezieht, ist die Fähigkeit eines instinctartigen Muthes, der Streitlust und anderer kraftvoller Affecte (θυμος). Sie hat ihren Sitz zwischen dem Halse und dem Zwerchfell. Die zweite dient zur Unterhaltung des irdischen Daseyns, schließt in sich die Begierde nach den sinnlichen Bedürfnissen und Lüsten und den Mitteln, dieselben zu befriedigen, wohnt zwischen Zwerchfell und Nabel (ἐπιθυμια). Der unsterblichen vernünftigen Seele ward ihr Sitz im Kopf angewiesen, damit sie von hier aus die untergeordneten psychischen Kräfte und den Leib beherrsche. Eben dadurch ist aber das Wesen des unsterblichen vernünftigen Geistes nicht nur im Wollen und Thun, sondern auch im Erkennen getrübt; er bekommt sinnliche Empfindungen, die mit Vergnügen und Trauer gemischte Liebe, Furcht und Affecte. Daher für denjenigen, welcher sich der Weisheit befleißiget, die Aufforderung, daß er sich vom Leibe und von der Sinnlichkeit überhaupt immer unabhängiger und freier mache, daß er, wie Platon in seinem Phädon sich ausdrückt, immer sterben lerne. Daher die innige Verbindung, in welche Platon die Lehren von dem vernünftigen Wissen und von der Tugend mit der Lehre von der Unsterblichkeit setzt. Diese zu beweisen ist eine der wichtigsten Aufgaben des Platonischen Phädon.

Die Einwendungen gegen diese Lehre besonders von Seiten der sinnlichen Vorstellungsweise kennt Platon ebensowohl, als den Werth und die vielseitige Bedeutung der Lehre. Vielleicht, läßt er den Cebes sagen, ist auch in uns ein solches Kind, welches fürchtet, es möchte der Wind die Seele, wenn sie aus

Digitized by Google

dem Leibe herausfährt, aus einander wehen und zerstäuben. Dieses Kind müßt ihr täglich besprechen, bis ihr es ausbannt. Nicht nur in Hellas müßt ihr einen solchen Besprecher suchen, sondern auch unter den Barbaren, ohne Mühe und Geld zu sparen.

In Rücksicht auf das Ganze des platonischen Systems sind zuerst diejenigen Beweise zu erwähnen, die sich auf allgemeine kosmische Gesetze gründen. Ein solches Gesetz ist, daß die Welt ihr Bestehen in Gegensätzen hat, von denen der eine wechselsweise den anderen erweckt. Wenn immer nur aus dem Lebendigen Todtes und nicht auch wieder aus dem Todten Lebendiges würde oder hervorgienge; so könnte die Welt nicht bestehen. Hieran knüpfen sich sodann die Beweise aus dem Wesen der Seele. Zuerst setzt Platon die Lehre von der Unsterblichkeit mit der Lehre von dem außerzeitlichen Ursprung, von der Präexistenz der Seele in den genauesten Zusammenhang, und diese begründet er in dem von aller Sinnlichkeit befreiten vernünftigen Denken; dann fährt er fort: Nur das Zusammengesetzte kann zerstört werden, das Nichtzusammengesetzte aber nicht. Das Zusammengesetzte ist auch ein solches, das bald so bald anders ist und nimmer auf gleiche Weise; das Nichtzusammengesetzte aber ein solches, was sich immer gleich verhält und auf einerlei Weise. Von dieser Art ist das Schöne, das Gleiche u. s. w. Dieses ist unsichtbar und nur mit dem vernünftigen Denken zu erfassen. Von der anderen Art sind die sinnlichen Dinge. Unsere Seele nun gehört zu dem Unsichtbaren, der Leib zu den sichtbaren Dingen, dieser also zu dem, was bald so, bald anders ist, die Seele aber zu dem, was sich immer gleich verhält. Ferner, wenn Seele und Leib beisammen sind, so ist das natürliche Verhältniß dieses, daß der Leib dient und beherrscht wird, die Seele herrscht und befiehlt; insofern ist diese göttlich, jener aber sterblich.

Wenn zwei Dinge entgegengesetzte Begriffe in sich schließen, so nimmt das eine das andere nicht auf, sondern das eine wird entweder von dem anderen vernichtet oder geht unversehrt und wohlbehalten davon. Die Seele nun schließt den Begriff des Lebens in sich, denn überall, wo sie ist, bringt sie Leben hin; dem Leben aber ist der Tod entgegengesetzt. Durch den Tod also würde die Seele entweder vernichtet, oder sie geht bei

Digitized by Google

demſelben unverſehrt und wohlbehalten davon. Daß nun die Seele — ſie, die überall Leben hinbringt — vernichtet werde, iſt ein Widerſpruch; alſo geht ſie im Tode unverſehrt davon, iſt unſterblich. Endlich geht Platon von der Betrachtung aus, daß ohne Unſterblichkeit keine Erkenntniß des Wahren und keine Tugend wäre. Auf dem Gebiete des Erkennens giebt nicht die ſinnliche Anſchauung, ſondern die von aller körperlichen Empfindung und Begierde ungeſtörte Vernunftthätigkeit die Erkenntniß des Wirklichen; alle diejenigen Begriffe, die ſich auf das Weſen der Dinge beziehen, erhalten wir nicht durch den Körper, ſondern durch das von allem Sinnlichen abgezogene Denken. Die Erkenntniß der Wahrheit iſt nur in der Abwendung des Geiſtes vom Körper und vom Sinnlichen überhaupt möglich. Es iſt alſo entweder ſchlechthin keine Erkenntniß des Wahren oder ſie iſt in der von dem Körper getrennten Seele.

Auch wahre Tugend iſt nur da, wo Abwendung des Geiſtes vom Körper und Sinnlichen iſt, insbeſondere gilt dieß von der Tapferkeit und Mäßigung;* denn bei der entgegengeſetzten Geſinnung ſind die Menſchen tapfer aus Feigheit, d. h. aus Furcht vor größeren Uebeln, und mäßig aus Zügelloſigkeit, d. h. aus Begierde nach größerer Luſt. Die wahre, vernünftige Tugend beſteht aber nicht darin, daß man Luſt gegen Luſt, Unluſt gegen Unluſt vertauſche, ſondern in der Reinigung von dieſem Allem. Ueberhaupt iſt das Streben nach Weisheit ein Streben nach Löſung, Trennung, Reinigung der Seele vom Körper und vom Sinnlichen; darum iſt entweder keine Weisheit oder hat die Seele ein vom Körper unabhängiges, ſelbſtſtändiges und unſterbliches Weſen und Leben.**

Mit dieſer Lehre von der Unſterblichkeit verbindet Platon auf pythagoreiſche Weiſe die Lehre von einer Seelenwanderung, insbeſondere einer Wanderung menſchlicher Seelen in thieriſche Leiber, je nach Beſchaffenheit ihrer Vergehungen und Laſter. Vernünftigerweiſe nehmen wir an, daß die Seele, wenn ſie ſich

* Dieſe Tugenden beziehen ſich auf den θυμος und die ἐπιθυμια, den ſterblichen, vernunftloſen Theil der Seele, der ihr in Folge der Vereinigung mit dem Körper beigeſellt oder beigemiſcht wird.

** Dieſer Beweis insbeſondere dient zum Belege, wie Platon alle Theile der Philoſophie in einander arbeitete.

Digitized by Google

vom Körper rein erhalten hat, zu dem ihr Gleichartigen geht und mit Gott lebt, diejenige aber, die den Leib liebte, wieder zur Erde herabgezogen und in thieriſche Leiber eingekleidet wird, und diejenige, welche nach der gemeinen bürgerlichen Tugend gelebt hat, etwa in die menſchliche Gattung kommt. Die Lehre von der Seelenwanderung iſt alſo zugleich Lehre von einer künftigen Vergeltung; denn nichts Anderes kann die Seele mit ſich haben, wenn ſie in die Unterwelt geht, als nur ihre Bildung und Nahrung, die ihr ja auch, wie man ſagt, gleich ſowie ſie geſtorben iſt, am Anfang der Wanderung dorthin den größten Nutzen oder Schaden bringt. Dabei verdient erwähnt zu werden, daß Platon je nach den Vergehungen des vorangegangenen Lebens eine verſchiedene Dauer der künftigen Strafen annimmt. Man vergleiche die Schilderung in Lib. X. der Politeia, wornach einige Seelen zwar, wenn ſie eine Zeitlang im Zuſtand der Beſtrafung geweſen ſind, aus demſelben wieder erlöst werden, dagegen, wenn Andere dem Ausgang ſich nähern, die Unterwelt furchtbar ſtöhnt und die Unſeeligen in den Ort der Strafe zurückgeworfen werden.*

Gehen wir auf den Hauptgedanken zurück, ſo iſt die Welt die Darſtellung der Ideen des göttlichen Geiſtes in der Materie. Nun ſind die göttlichen Ideen zwar an ſich das Gute, Vollkommene und inſofern ſollte auch die Welt, als nach dieſem Guten und Vollkommenen gebildet, durchaus gut und vollkommen ſeyn; allein die Materie, obwohl des Vernünftigen empfänglich, hat doch eine der Vernunft immer widerſtrebende Neigung zur Rückkehr ins Unordentliche; Gott wirkte in der Welt die Idee des Beſten nach der Möglichkeit aus.**

Hieraus mag man ſich nun allerdings das Uebel in der Welt erklären; aber nicht, wie Viele gethan, das Böſe; denn dieſes entſpringt in dem Wollen des Geiſtes, noch ehe er in das zeitliche und irdiſche Leben eintritt; obwohl ſich auf der anderen Seite das Böſe auch in der Abhängigkeit von der Sinnlichkeit

* Wie dieſe Lehre oder Vorſtellung mit der von der Seelenwanderung zu vereinigen ſey, kann hier unerörtert bleiben.

** Timæus p. 46. c. *ταῦτ᾽οὖν παντ᾽ ἐστι των ξυναιτιων, οἰς θεος ὑπηρετουσι χρηται, την του ἀριστου κατα το δυνατον ἰδεαν ἀποτελων.*

Digitized by Google

oder von der Materie offenbart, insofern diese Knechtschaft eine Folge von dem freien Willensact des Geistes ist.

Die Ethik.

Kein anderer Philosoph hat die Theile der Philosophie, insbesondere Physik und Ethik, auf ebenso gleichmäßige Art, in dem wissenschaftlichen Zusammenhang und so nach den gleichen wissenschaftlichen Begriffen und Grundsätzen behandelt, wie Platon. Ueberall zeigt er, daß wie das Wahre an sich, so auch das Gute an sich anzuerkennen sey, stellt die Lehre, welche die sinnliche Erkenntniß für die wahre hält, und die, welche die Lust für das Gute ausgiebt, zusammen und weist nach, daß so wenig, als jene Lehre die Wahrheit, diese die Tugend habe, daß, wie durch jene Lehre die Möglichkeit aller vernünftigen Gemeinschaft der Menschen aufgehoben werde, ebenso durch diese die Möglichkeit eines vernünftigen Zusammenlebens; denn, wenn man bei der sinnlichen Wahrnehmung und bei dem Gefühle der Lust stehen bleibe, so sey jeder in die engen Gränzen seines subjectiven Bewußtseyns eingeschlossen.

Also das An-sich-Gute ist es, was der Mensch in seinem Leben und durch sein Leben darstellen und verwirklichen soll.

Der Grundcharakter des An-sich-Guten ist Uebereinstimmung, Harmonie, Einheit; der Mensch soll mit sich selbst, mit der Menschheit, mit der Welt, mit Gott Eins seyn.

Unter den Begierden und natürlichen Neigungen ist Zwietracht; wollte also der Mensch diesen folgen, so wäre nicht Einheit, sondern Uneinigkeit in seinem Wesen und Leben. Dagegen ist der Charakter der Vernunft Einheit, und, indem der Mensch sein Wesen und Leben der Vernunft gemäß bildet, stellt er in demselben das An-sich-Gute dar. Hieraus ergeben sich die vier sogenannten Cardinal-Tugenden: die Weisheit, σοφια, als ἀρετη der Vernunft, das ἡγεμονικον, die ἀνδρεια, als ἀρετη des θυμος, da aber dieser an und für sich keine Tugend bilden kann, so ist die ἀνδρεια die Vernünftigkeit des θυμος, oder der durch die Vernunft gebildete und beherrschte θυμος, die σωφροσυνη, als die ἀρετη der ἐπιθυμια, sofern aber auch die ἐπιθυμια an und für sich keine Tugend machen kann, ist die σωφροσυνη die Vernünftigkeit der ἐπιθυμια, die von der

Vernunft gebildete und beherrschte ἐπιθυμία, endlich die δικαιοσυνη hat zwei Seiten, eine in Beziehung auf das Wesen des Individuums an sich, und insofern ist sie die Einheit der Kräfte und Functionen, so daß jede das Ihrige thue, ohne in das Gebiet der übrigen einzugreifen, die andere in Beziehung nach Außen, so daß Jeder in seinem Verhältniß zu Anderem das Seinige thue und das Seinige habe. Mit diesen Tugenden wird der Mensch einig mit sich selbst und der Menschheit.

Was aber die anderen (S. 125) Beziehungen betrifft — so ist die Welt ein Werk, das Gott nach den Ideen seiner Vernunft bildet, welche Ideen auch dem menschlichen Geiste immanent sind. Wie nun die Erkenntniß des Wahren dadurch gewonnen wird, daß diese Ideen in der menschlichen Seele zum Bewußtseyn kommen und in den endlichen Dingen erkannt werden; so die Tugend dadurch, daß der Mensch sein Wesen und Leben nach den Ideen bildet. Die Tugend ist also ein Handeln im Geiste Gottes, ein Streben nach Aehnlichkeit mit Gott, und eine Theilnahme oder ein Mitwirken an dem göttlichen Werke der Weltbildung und Weltregierung.

Hierin offenbart sich zugleich der ästhetische Charakter der platonischen Philosophie. Wie sie die Welt als göttliches Kunstwerk darstellt, so ist ihr auch die Tugend, als die Bildung des inneren und äußeren Lebens den Ideen gemäß die höchste und edelste Kunst; daher der große Werth, den Platon der Musik, als der Kunst der Harmonie, beilegt. Eben damit ist auch die Einheit des Schönen mit dem Wahren und Guten angezeigt. Denn wie die Welt insofern schön ist, als sie den Prinzipien des Wahren gemäß gebildet ist, so ist auch die menschliche Seele und das menschliche Leben schön, wenn und sofern sie nach der Idee des Guten gebildet werden. Die Schönheit ist die erscheinende Form des Wahren und des Guten. Hiernach begreift sich wieder, wie Platon der Liebe, als dem Gefühl des Schönen (im reinen, edeln Sinne des Worts) eine so große ethische Bedeutung geben konnte.

Mit der Lehre, daß das tugendhafte Handeln des Menschen eine Theilnahme und ein Mitwirken an dem göttlichen Werk der Weltregierung ist, steht die Ueberzeugung in dem genauesten Zusammenhang, daß der Tugendhafte nie unglücklich seyn könne.

Digitized by Google

Bei Platon war sie so gewiß und lebhaft, daß er (de Republ. Lib. X.) sagt: Von dem Rechtschaffenen muß man annehmen, daß, wenn er in Armuth sich befindet oder in Krankheit oder sonst in Etwas, was ein Uebel zu seyn scheint, dieß ihm zu irgend einem Gut ausschlagen werde im Leben oder nach dem Tode.*

Indessen beschränkt sich die platonische Ethik nicht blos auf das Individuum und die sittliche Bildung desselben, ihr höchster und erhabenster Gegenstand ist der Staat, mit welchem sich Platon in dem größten und bedeutendsten seiner Werke beschäftigte.

Die Grundidee, von welcher die platonische Lehre vom Staat ausgeht, ist diese:

Der Staat ist eine menschliche Persönlichkeit und soll also auch die sittlich-gebildete menschliche Persönlichkeit darstellen. Dieser Grundidee gemäß setzt Platon drei Stände in dem Staat, welche den drei Vermögen der menschlichen Seele entsprechen. Was im menschlichen Individuum die Vernunft (το ἡγεμονικον) ist, das ist im Staat der Stand der Herrscher (το βουλευτικον), das Gemüth (θυμος) stellt sich in dem Stande der Vertheidiger des Staats (το ἐπικουρικον) dar, und die Begierde in der erwerbenden Classe (το χρηματιστικον). Wie sonach in den drei Ständen des Staats das Bild des menschlichen Wesens sich wiederholt; so sollen auch die Tugenden des Staates dieselben seyn, wie die Tugenden des Individuums. Die Weisheit ist die Tugend der Herrscher, die Tapferkeit die Tugend der Vertheidiger, die Mäßigkeit die Tugend der erwerbenden Classe, die δικαιοσυνη endlich besteht darin, daß alle Verhältnisse auf richtige Weise geordnet sind, jeder Bürger in seiner Sphäre lebe und die ihm in derselben obliegenden Pflichten erfülle; sie ist also das sittliche Band der drei Stände und begründet die Einheit des Staates. Wie wenig aber damit derjenige Begriff ausgedrückt ist, den wir mit dem Wort: Gerechtigkeit, besonders in der Theorie vom Staat verbinden, geht daraus hervor, daß nach der ganzen Construction die zwei anderen Stände von den Herrschern in derselben Art, in demselben Maaß abhängig sind, beherrscht und geleitet werden sollen, wie der θυμος und die ἐπιθυμια von der Vernunft in dem Individuum und in dieser

* Ueber das Verhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit äußert sich Platon ausführlich in seinem Philebus.

Digitized by Google

Abhängigkeit, unter dieser Herrschaft und Leitung nur Mittel und Werkzeuge sind.

Treffend und lehrreich sind die Bemerkungen und Urtheile Platons über die verschiedenen Regentschafts- und Regierungsformen, über die Ausartung einer jeden und den Uebergang der einen in die andere, über die Bedingungen von dem Wohlstand und der Fortdauer des Staates, über die Erziehung, auch über den Werth der Wissenschaft und Kunst für das bürgerliche Leben.

Indessen ist schon die Grundidee der platonischen Lehre vom Staat mit dem Begriff der ursprünglichen Gleichheit der Menschenrechte, mit der Achtung für die freie Persönlichkeit und die höhere Bestimmung des Menschen unvereinbar; im Einzelnen trägt Manches gar zu stark und auffallend das Merkmal des Ungerechten und Unsittlichen an sich, wie die Behandlung der Kinder, die Gemeinschaft der Güter und der Weiber. Platon erkennt keine Ehe und keine Familie an; die Regenten sind es, welche die Geschlechtsverbindungen ganz im öffentlichen Interesse, ein geistig- und leiblich-tüchtiges Volk zu erhalten, bestimmen, die neugebornen Kinder werden, wenn sie schwächlich oder gar mißgebildet sind, insgeheim auf die Seite geschafft, auch die andern den Eltern nicht überlassen, sondern sogleich öffentlichen Anstalten übergeben; Vater und Mutter sollen ihre Kinder nicht kennen, denn sie gehören nicht ihnen, sondern dem Staate an.

An diese gedrängte Darstellung der platonischen Philosophie mögen sich sogleich einige Urtheile anknüpfen, die sich auf den wissenschaftlichen Werth und die geschichtliche Bedeutung derselben beziehen.

Was den wissenschaftlichen Werth anbelangt, so wird die Unterscheidung von Inhalt und Form gerade hier nicht unangemessen seyn.

In Beziehung auf den ersteren ist der idealistische Charakter der platonischen Philosophie unverkennbar. Die Idee ist das innerste wahrhafte Wesen des Wirklichen, des Absoluten und des Bedingten, und die Einheit Beider. Die platonische Ideenlehre hat eine alle Theile der Philosophie begründende, durchdringende und verbindende Kraft und Bedeutung; sie ist die Seele der speculativen Theologie, Kosmologie, Natur- und Geistesphilosophie, und das diese Theile zur Einheit verknüpfende

Digitized by Google

Band; eben damit stellt sich die tiefe Bedeutung heraus, welche die Dialektik in dem platonischen Systeme hat. Indessen ist der Idealismus desselben kein abstracter, in der Sphäre des Absoluten so wenig als in der des Endlichen.

Ohne Zweifel treffen nämlich diejenigen den Sinn Platons richtiger, welche bei ihm den Begriff Gottes als persönlichen Geistes anerkennen; und was das Endliche betrifft, so sah er sich genöthiget, der Idee in ihrer endlichen Darstellung einen Körper zu geben, eben als Bedingung und Mittel ihrer Objectivirung im Endlichen. Eine innere Beziehung zwischen der Idee und dieser ihrer Form ergab sich freilich fast nothwendig für das speculative Denken, und wir finden daher dieselbe auch von Platon im Allgemeinen anerkannt; aber wie es ihm nicht gelungen war, ja wie er kaum den Versuch machte, die verschiedenen Arten und Stufen der Idee dialectisch abzuleiten, so konnte es ihm auch nicht gelingen, die Beziehungen zwischen den Ideen und den ihre Darstellung in der Welt bedingenden Formen auch nur im Besonderen zu erkennen, womit erst das Begreifen des Wirklichen vollendet wäre. Liegt es ja sogar noch im Streite, wie er sich das Verhältniß zwischen Gott und der Materie gedacht habe! Man hat behauptet, wir dürfen sowohl nach dem ganzen Geiste der platonischen Philosophie, als auch selbst zufolge einzelner, hier besonders berücksichtigungswerther Aussprüche Platons nicht annehmen, was ihm die gewöhnliche Meinung der Neueren zuschreibt, daß er ein unabhängig von Gott für sich bestehendes, ursprüngliches Seyn des bestimmbaren Mannigfaltigen sich gedacht, und daß er der Gottheit nur das Gestalten desselben zur Form des Kosmos zugeschrieben. Man hat sodann diese Frage, ob Platon die Materie als von Gott erschaffen (in unserem christlich-philosophischen Sinne) gedacht habe oder nicht? sogleich, mit der anderen, ob Platon einen zeitlichen Anfang der göttlichen Weltbildung lehre oder diese Weltbildung als einen außerzeitlichen, ewigen Act Gottes denke? in unmittelbare Verbindung gesetzt und gewissermaßen confundirt, da sie doch wohl von einander unterschieden und außer einander gehalten werden müssen, indem ja derjenige, welcher die Schöpfung der Materie durch Gott negirt, damit noch keineswegs einen zeitlichen Anfang

Digitized by Google

der göttlichen Weltbildung behauptet, vielmehr zu der entgegengesetzten Behauptung, daß mit der Ewigkeit der zwei Prinzipien auch die ewige Beziehung beider zu einander gesetzt sey, sich hingezogen fühlen könnte! Fassen wir die erste Frage rein für sich unabhängig von der anderen auf, so würde man mit der Lehre von der Erschaffung der Materie durch Gott dem Platon einen Begriff zuschreiben, der dem ganzen griechischen Alterthum fremd ist, von dem sich auch in allen platonischen Werken keine einzige deutliche und bestimmte Aussage findet, da er sich doch so leicht hätte bezeichnen lassen! Im Gegentheil, wie konnte doch Platon Gott den Vater, die Materie die Mutter, und das aus ihnen gewordene Wirkliche den Sohn nennen, wenn er die Materie als von Gott erschaffen dachte? Wie konnte er von ihr sagen, sie sey an sich ohne Verhältniß, Maaß und Ordnung, dieses Alles erhalte sie erst durch die göttliche Thätigkeit; wie konnte er von ihr sagen, sie sey auf unbegreifliche Weise des Vernünftigen empfänglich, wenn sie ein Geschöpf des vernünftigen Gottes ist? Wie konnte er endlich sie sogar als etwas der göttlichen Wirksamkeit immerfort Widerstrebendes, von derselben nie zu Ueberwältigendes und eben darum als das Prinzip der Unvollkommenheit und des Uebels darstellen? *

Was sodann die andere Frage betrifft, so ist die Antwort auch nicht so unzweifelhaft. Allerdings läßt sich Manches dafür anführen, daß Platon den Act der göttlichen Weltbildung als einen außerzeitlichen, ewigen gedacht habe; allein wenn man im Timäus die Worte liest: *σκεπτεον ουν δη περι αυτου (του παντος ουρανου ἡ κοσμου) πρωτον, ὁπερ ὑποκειται περι παντος ἐν ἀρχῃ δειν σκοπειν, ποτερον ἡν ἀει, γενεσεως ἀρχην ἐχων ουδεμιαν, ἡ γεγονεν, ἀπ' ἀρχης τινος ἀρξαμενος· γεγονεν ὁρατος γαρ ἁπτος τε ἐστι, και σωμα ἐχων. παντα δε τοιαυτα αἰσθητα· τα δε αἰσθητα δοξῃ περιληπτα μετα αἰσθησεως, γιγνομενα και γενητα ἐφανη*, so kann man nicht läugnen, Platon spreche sich hier ganz bestimmt und deutlich dahin aus, daß die Welt, als sinnlich-wahrnehmbar, gar nicht anders, als mit einem Anfang des Werdens vorgestellt, nicht

* Platon gebraucht in seinem Timäus von Gott in seinem Verhältniß zum Werden der Welt die Ausdrücke: *ὁ τεκταινομενος, ὁ δημιουργος.*

Digitized by Google

als immer (außerzeitlich) seyend gedacht werden könne;* und auf diese Erklärung sey um so mehr Gewicht zu legen, als sie nicht in die mythische Darstellung verwoben ist, sondern dieselbe vielmehr mit einer dialectischen Begründung einleiten soll. Es kann hier vorerst nur angedeutet werden, daß eben die Möglichkeit, die bezeichneten Lehren auf verschiedene Weise aufzufassen und zu deuten, ihre besondere geschichtliche Bedeutung hat.

Im Wesentlichen ist anzuerkennen, daß der Idealismus der platonischen Philosophie von einem sittlich-religiösen Geiste durchdrungen ist, der besonders in der Lehre von Gott, dem göttlichen Wesen und der göttlichen Weltregierung, und in der Lehre von dem Wesen und der Bestimmung des menschlichen Geistes auf eine ausgezeichnete Weise ausgeprägt ist. Insofern hat man zu allen Zeiten eine Verwandtschaft des Platonismus mit christlichen Ideen gefunden, und allerdings wird man oft schon durch die Worte, welche Platon gebraucht, an die Urkunden des Christenthums erinnert. Allein theils Mangel an tiefer Einsicht und gründlichem Urtheil, theils die Sucht, das Christenthum zu verallgemeinern, hat neben der Aehnlichkeit und Verwandtschaft die Unterschiede zwischen beiden übersehen und somit das Eigenthümliche und Vorzügliche des Christenthums verkannt, in welcher Beziehung die Lehren von der göttlichen Weltschöpfung und vom Bösen mit ihren Consequenzen nur angedeutet werden mögen. Indessen ist immerhin zuzugestehen, daß Platon mit manchen seiner religiös-sittlichen Lehren sich über den Kreis der griechischen Bildung erhoben hat, und dieselben gleichsam als eine Vorahnung oder Weissagung des Christenthums unter den Griechen angesehen werden können. Um so auffallender ist, daß er mit seiner Lehre vom Staat in so ganz und gar anderen Begriffen befangen ist, in Begriffen, durch welche, wie schon bemerkt wurde, die Achtung für die freie Persönlichkeit und die höhere Bestimmung des Menschen verletzt wird, indem sie den Menschen nur als Theil, Werkzeug und Mittel des Allgemeinen und Ganzen betrachten. Man hat gesagt, es sey darin der objective Charakter des griechischen Geistes ausgedrückt. Allerdings waren nach diesen

* Es hängt dieß doch wohl mit der S. 116 dieses Werkes angeführten Bezeichnung der Materie zusammen; vergleiche auch die Anmerkung zu S. 118.

Digitized by Google

Grundsätzen die Verfassungen einzelner* griechischer Staaten gebildet, die im Alterthum Gegenstand der Bewunderung waren. Wenn hiedurch die Lehre des Platon bestimmt wurde, so hat gewiß auf der anderen Seite auch der Anblick der ungemäßigten Demokratie in Athen mitgewirkt, daß sich in ihm die entgegengesetzte Theorie, wornach der Einzelne mit seinem Glück, seiner Freiheit, seiner sittlichen Vollendung dem Staate aufgeopfert wird, um so schroffer ausbildete. Daß überhaupt der damalige Zustand des griechischen Volkes in religiöser, sittlicher und politischer Beziehung auf die philosophische Theorie des Platon von der Organisation des Staates Einfluß hatte, ist unverkennbar. Von dem Begriffe des Staates als eines göttlichen Institutes und von irgend einem theokratischen Element ist in der platonischen Philosophie keine Spur; vielmehr bezeichnet sie sehr scharf die heidnische Anschauung im Gegensatz gegen die christliche, während sie in anderen Theilen mit ihren religiösen und sittlichen Ideen ihrer Zeit weit vorangeeilt ist.

Was die Form der platonischen Philosophie anbelangt, so möge mit Hinweisung auf dasjenige, was darüber an verschiedenen Stellen dieses Werkes schon bemerkt wurde,** nur Ein Punkt etwas näher besprochen werden, nämlich die Einkleidung philosophischer Begriffe in Mythen, die dem Platon so ganz eigenthümlich ist. Diejenigen haben wohl Recht, welche sich diese eigenthümliche Form zunächst aus der geistigen Individualität des Platon, aus der Kraft und dem Reichthum seiner Phantasie erklären, welche unwillkührlich die philosophischen Begriffe zu anschaulichen Bildern gestaltete. Am leichtesten mochte dieß dem Platon da begegnen, wo er mit dem reinen speculativen Gedanken nicht hindringen oder durchdringen zu können glaubte. In dem Gefühl und Bewußtseyn, daß gewisse Gegenstände der Speculation sich mit dem reinen Gedanken nicht erfassen lassen,*** mochte Platon wohl auch willkührlich und absichtlich den Mythus zu Hülfe gerufen haben. Außerdem lag aber nach meiner Ueberzeugung ein Hauptmotiv noch darin, daß Platon durch die

* Vergl. auch S. 33 dieses Werkes.

** Vergl. S. 94 dieses Werkes.

*** Z. B. τον μεν οὖν πονητην και πατερα του παντος εὑρειν τε ἐργον, και εὑροντα, εἰς παντας ἀδυνατον λεγειν.

Digitized by Google

mythiſche Einkleidung der philoſophiſchen Ideen und Gedanken dem Inhalte ſeiner Lehre eine Beziehung zur öffentlichen Volksreligion geben wollte, nicht in dem Sinne, als wollte er dieſelbe in der vorhandenen Geſtalt beſtätigen — denn er ſprach ſich gegen ſie, ſo wie ſie in der Homeriſchen Mythologie vorlag, entſchieden aus, ſondern vielmehr ſo: Er erkannte an, daß der reine Begriff, ſo wie er auf dem Gebiete des ſpeculativen Denkens erzeugt wird, nicht Inhalt und Element einer Volksreligion ſeyn könne, ſondern, um dieſes zu werden, vermittelſt der Darſtellung in Perſonen, Handlungen und Thatſachen in den Kreis der Vorſtellung gezogen werden müſſe, daß aber immerhin auch für die Volksreligion und im Intereſſe derſelben der Gedanke wahr und die Darſtellung neben dem, daß ſie den wahren Gedanken durchſcheinen läßt, ſchön und edel ſeyn ſoll. Die Wahrheit der Gedanken, insbeſondere und hauptſächlich die ſittliche Wahrheit, vermißte er aber in den Mythen der Volksreligion, wie auch die ſchöne und edle Form; er wollte alſo zeigen, wie dieſe Mythen beſchaffen ſeyn ſollten, und vielleicht hoffte er durch Dichtung neuer, wahre Gedanken in ſchönen und edeln Formen verhüllender Mythen am ſchnellſten und ſicherſten auf die religiöſe und ſittliche Bildung des Volkes zu wirken, ja die öffentliche Religion zu reformiren. Wirklich ſind es auch die für die Erkenntniß der Wahrheit und für die Sittlichkeit wichtigſten Gemüthszuſtände des Menſchen und die wichtigſten Lehren der Theologie, welche Platon in mythiſcher Weiſe auffaßte und darſtellte.

Gehen wir auf die geſchichtliche Bedeutung der platoniſchen Philoſophie (S. 128) über, ſo kommt die Beziehung derſelben theils zu der Vergangenheit, theils zu der näheren und entfernteren Zukunft in Betracht. Was die erſtere betrifft, ſo kann es natürlich nicht die Abſicht, auch nicht von Intereſſe ſeyn, alle diejenigen früheren Philoſophen nach einander aufzuzählen, deren Lehren in den platoniſchen Werken erwähnt und beurtheilt werden, ſondern nur diejenigen können in Betracht kommen, von denen geſagt werden kann, daß ſie wirklich einen beſtimmenden Einfluß auf die platoniſche Philoſophie ihrem Inhalt und ihrer Form nach gehabt haben. Dieſe ſind aber Sokrates, die Eleaten, die Pythagoreer und Anaxagoras. Das Verhältniß Platons zu Sokrates iſt bereits bezeichnet worden. Der Geiſt

Digitized by Google

der platonischen Philosophie ist wesentlich der sokratische; dieser drückt sich in der ganzen religiös-sittlichen Weltanschauung, aber auch in der dialectischen Kunst aus, und selbst auf die dialogische Form mag das Beispiel des immer und überall in lebendigem Gespräche lehrenden Sokrates nicht ohne Einfluß gewesen seyn. Dieser sokratische Geist war es, der dem Idealismus der Eleaten, wie dasselbe schon bei den Megarikern sich zeigte, die Fülle gab und sozusagen persönliches Leben einhauchte. Diesen eleatischen Idealismus wußte Platon aus seiner abstracten Starrheit in Bewegung und Fluß zu bringen durch seine Ideenlehre, indem hiedurch in die Einheit eine Mannigfaltigkeit von inneren Bestimmungen gebracht und der Uebergang der Einheit aus ihrem Seyn-an-sich in ihre Aeußerung vermittelt wurde. Und noch in anderer Beziehung überwand Platon das abstracte Wesen des eleatischen Idealismus, indem er der Idee an der Materie (man mag die platonische Lehre davon in dem einen oder dem anderen Sinne [Seite 117 dieses Werkes] auffassen) ein Object gab, in und an welchem sie sich zu einem erkennbaren Wirklichen reflectiren konnte. Mit dieser Lehre von der Materie setzte sich die platonische Physik in Beziehung zur jonischen Schule; aber unverkennbar ist, wie tief in jener, im Vergleich mit der Naturphilosophie der Jonier, die Materie im Werth gesunken, der Geist aber im Werth gestiegen ist. In den Lehren von Gott und von der Materie ist Platon zunächst dem Anaragoras verwandt; allein der Fortschritt des speculativen Denkens und der dialectischen Vermittlung stellt sich auch hier sehr klar heraus; denn einerseits hat Platon die rohe Vorstellung von den Homoiomerien nicht aufgenommen, andererseits in der Ideenwelt dasjenige Glied bezeichnet, vermittelst dessen der Wille des Geistes in die Mannigfaltigkeit des Wirklichen übergeht. Wie sonach in dem theoretischen Theil das platonische System Prinzipien und Elemente der genannten früheren philosophischen Theorieen zu einer dem speculativen Denken und der Wirklichkeit entsprechenden Einheit zu verknüpfen suchte, so ist ferner auch der Einfluß der pythagoreischen Philosophie auf die Physik des Platon sowohl als auf die Ethik desselben nicht zu verkennen; denn der Grundcharakter und die Hauptrichtung auch dieser Philosophie ist religiös-sittlicher Art; die Prinzipien der Wirklichkeit sind in der

Digitized by Google

platonischen und der pythagoreischen Philosophie wesentlich dieselben; daß er aber mit seiner Ideenlehre sich über die pythagoreische Zahlenlehre erhoben und eine höhere Stufe der Gedankenbildung eingenommen habe, davon hatte Platon selbst ein sehr bestimmtes Bewußtseyn, wie aus der von Aristoteles aufbewahrten, S. 84 dieses Werkes angeführten Unterscheidung desselben zu entnehmen ist. Die dialektische Begriffsbildung und Verknüpfung ist der specifische Unterschied zwischen der platonischen und der pythagoreischen Philosophie; je bedeutender dieser ohne allen Zweifel in Absicht auf die ganze wissenschaftliche Construction und die wissenschaftliche Physiognomie des Systemes ist, um so gewisser haben diejenigen Unrecht, welche den Einfluß der pythagoreischen Philosophie auf die platonische als den bedeutendsten hervorheben oder gar allein berücksichtigen. Wohl trägt ein und zwar seinem Inhalt nach allerdings bedeutender Dialog Platons den Namen eines Pythagoreers: Timäus; aber gerade dieser Dialog zeichnet sich durch Mangel an dialektischer und Reichthum an mythisch-poetischer Behandlung aus.

Soll noch von der geschichtlichen Bedeutung der platonischen Philosophie in Beziehung zu ihrer näheren und entfernteren Zukunft die Rede seyn, so können darüber hier nur kurze Andeutungen gegeben werden, da sich diese Bedeutung erst im Fortgang unserer geschichtlichen Darstellung entwickeln und offenbaren wird. Es wird sich aber zeigen, daß die platonische Lehre in der Geschichte der griechischen Philosophie keine Entwicklung ihres eigenthümlichen wissenschaftlichen Charakters, ebensowenig Einfluß auf das wirkliche Leben ihrer Zeit und die Gestaltung desselben gewonnen hat, vielmehr bestimmt war, in späteren Zeiten als geistiges Element zur Bildung einer die Menschheit umgestaltenden Glaubens- und Sittenlehre mitzuwirken, so daß man sagen kann, die Vorsehung habe jetzt schon angefangen, die geistigen Mittel nicht im Interesse der Gegenwart, sondern für einen in der Zukunft erst auszuführenden großen Plan zu bereiten. Bei jener Mitwirkung zeigte sich nicht nur der wissenschaftliche Gehalt, sondern auch die mythisch-poetische Einkleidung bedeutungsvoll.

Gehen wir jetzt fort zur nächsten Geschichte der platonischen Philosophie, soweit sie noch in unseren Abschnitt (S. 87) fällt.

Digitized by Google

Der nächste Nachfolger des Platon in der Akademie war (S. 94).

2. Speusippos.

Nach den Nachrichten, die wir von seinen philosophischen Lehren haben, waren dieselben allerdings der platonischen Philosophie verwandt, aber auch in manchen Theilen von derselben abweichend. Es wird von ihm berichtet, er habe zuerst das Gemeinschaftliche in den Wissenschaften nachgewiesen und sie soviel als möglich mit einander verbunden; ferner, er habe den Grundsatz aufgestellt, daß, wer Etwas definiren wolle, Alles wissen müsse, denn derselbe habe die Unterschiede anzugeben, wodurch sich das zu Erklärende von allen anderen Dingen unterscheide; endlich, weil, um die Dinge zu erkennen, die Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten aufgesucht werden müssen, so habe Speusippos ein großes Werk von zehn Büchern geschrieben, worin er das Aehnliche in allen Dingen der ihm bekannten Welt nachzuweisen versucht habe.

Man hat richtig bemerkt, in allen diesen Behauptungen sey die platonische Idee leicht wieder zu erkennen, daß das Wissen Eines sey und das Einzelne nur in dieser Einheit, in der Gemeinschaft mit Allem begriffen werden könne; aber unrichtig ist der Beisatz, daß auf solche Weise die platonische Idee zum Gegenstand einer gelehrten Ausführung gemacht worden sey. Vielmehr muß man darin den Versuch sehen, die Idee in der Mannigfaltigkeit des Wirklichen nachzuweisen oder aufzuzeigen, was allerdings nothwendig in der Aufgabe liegt, das Wirkliche zu begreifen. Wenn und sofern dieses nicht gelingt, ist dieses Mißlingen entweder in der inneren Unwahrheit und Leere der Idee begründet, oder dem Mangel an Beobachtungsgabe, an Kraft des speculativen Denkens und dialectischer Gewandtheit zuzuschreiben.

Um so gewisser wich Speusippos in seinen kosmologischen Lehrsätzen von Platon ab; er behauptete nämlich, der erste Grund oder das Eins könne nicht als das Gute und Vollkommene an sich gedacht werden; das Schönste und Beste sey nicht im Anfang, sondern werde und entwickle sich erst aus dem Anfange. Dabei schwebte ihm dieselbe Analogie vor, die den ältesten

Digitized by Google

griechischen Naturphilosophen vorgeschwebt war, wie nämlich erst aus dem Saamen alles Lebendige wachsen und sich entwickeln müsse; womit die weitere Nachricht in Verbindung gesetzt werden könnte, daß Speusippos die Regierung aller Dinge einer thierischen Kraft übertragen habe. Endlich nahm schon Speusippos die pythagoreische Zahlenlehre auf, worin ihm noch entschiedener

3. Xenokrates

folgte (S. 94). Dieser suchte die philosophischen Begriffe auf mathematische Formeln zurückzuführen, und, indem er, gleichfalls die Zahlen zur Bezeichnung gebrauchend, recht deutlich und anschaulich nachweisen wollte, wie Gott durch verschiedene Mittelglieder und Stufen in die Erscheinungen über- und eingehe, verfiel er in allerlei sinnliche, phantastische und abergläubische Vorstellungen, was in bestimmter Beziehung auf die spätere sogenannte neu-platonische Philosophie ein wohl zu bemerkender Umstand ist.

Im Ganzen stellt sich das Resultat heraus, daß das Eigenthümliche des platonischen Philosophirens, das dialectische Denken, innerhalb der Schule selbst gar bald erschlaffte, eben damit die Philosophie den ächten wissenschaftlichen Charakter einbüßte.

F. Die peripatetische Schule.

1. Aristoteles.

Auch hier, wie bei Platon, müssen wir uns darauf beschränken, die allgemeinen und wesentlichen Grundzüge des Systems zu entwerfen:

Da man, um der Unwissenheit zu entgehen, zu philosophiren angefangen hat, so erhellt, daß man, um des Erkennens willen, das Wissen verfolgte, und nicht um eines Nutzens oder Gebrauchs willen. Dieß zeigt sich auch in dem äußerlichen Gang. Denn erst, nachdem man mit dem, was Bedürfniß und Bequemlichkeit ist, fertig war, hat man angefangen, eine solche Erkenntniß zu suchen. Wir suchen sie daher nicht um eines anderen Gebrauchs willen; und wie wir sagen, daß derjenige ein freier Mensch ist, der um seiner selbst, nicht um eines Anderen willen ist, so ist

Digitized by Google

auch die Philosophie allein die freie unter den Wissenschaften, weil sie allein um ihrer selbst willen ist. Darum wird man sie auch mit Recht nicht für einen menschlichen Besitz halten, denn vielfach ist die Natur des Menschen abhängig, so daß nach Simonides Gott allein diesen Preis hat. Aber unwürdig ist es des Menschen, die ihm angemessene Wissenschaft nicht zu suchen. Hätten freilich die Dichter Recht und wäre der Neid die Natur des Göttlichen, so müßten alle, die weiter hinausstreben, unglücklich seyn. Aber das Göttliche ist nicht neidisch, sondern nach dem Sprichwort schon lügen die Dichter viel und es ist nicht dafür zu halten, daß irgend eine Wissenschaft höheren Werth habe, als diese; denn die göttlichste ist die kostbarste. Gott ist die Ursache und das Prinzip von Allem und darum hat sie auch Gott allein oder am meisten. Nothwendiger sind auch wohl alle anderen Wissenschaften, als die Philosophie, keine aber ist vortrefflicher.

Also — die Philosophie ist die Wissenschaft um des Wissens willen, d. h. die Wissenschaft, die das Wissen rein als solches will und zu ihrem Gegenstand und Zweck hat. Wissenschaft aber ist Erkenntniß des Wirklichen aus Ursachen, d. h., wenn man erkennt nicht nur, daß Etwas ist und was es ist, sondern auch, warum es ist. Indem man nach diesen Ursachen des Wirklichen forscht, kommt man auf ein Allgemeines und Nothwendiges, Erstes und Unmittelbares, welches das am meisten Wißbare ist (*τα μαλιστα ἐπιστητα*), und hat man dieses Allgemeine, Nothwendige, Erste und Unmittelbare gefunden, so ist das Einzelne darnach zu bestimmen und zu beweisen.

Die Philosophie hat insofern zu ihrem Gegenstand und Inhalt

1) das Wahre, was durch Entdeckung der letzten Gründe und des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge erkannt wird. Darin besteht die Weisheit, als Erkenntniß der obersten Ursachen und Prinzipien dessen, was ist; der Zweck ist Wahrheit, *ἐπιστημη θεωρητικη, τελος ἀληθεια*; weil und sofern aber auf den Prinzipien, wie die Wahrheit für das Erkennen, so auch der Zweck für das Handeln beruht und die Vernunft die Einheit des Erkennens und Handelns ist; so hat die Philosophie zu ihrem Gegenstand und Inhalt auch

Digitized by Google

2) das Gute, welches erkannt wird, indem man den letzten Zweck wahrer menschlicher Bestrebungen entdeckt; dieß ist die φρονησις, der Zweck des Handelns; ἐπιστημη πρακτικη, τελος ἐργον.

Von der theoretischen Philosophie findet man bei Aristoteles verschiedene weitere Eintheilungen, je nach Verschiedenheit der Gesichtspunkte, welche dabei genommen werden; für unseren Zweck hat folgende das meiste Interesse: die theoretische Philosophie betrachtet entweder das Seyn an und für sich nach seinen allgemeinsten Bestimmungen und letzten Gründen, dieß ist die πρωτη φιλοσοφια; oder sie betrachtet das Seyn nach den in der Wirklichkeit vorhandenen Eigenschaften, Gattungen und Arten, δευτερα φιλοσοφια; beiden geht die Theorie von der Erkenntniß und Wissenschaft voran, welche jedoch selbst wieder mit der allgemeinen Biologie und der Psychologie des Menschen zusammenhängt.

Die Wissenschaftslehre.

Aristoteles unterscheidet an dem irdischen Leben drei Stufen, von welchen immer die untere die Grundlage und Bedingung, aber auch ein Element der höheren ist.

Die niedrigste Stufe ist die des vegetativen Lebens, welche sich auf Ernährung und Fortpflanzung beschränkt (το θρεπτικον); die zweite Stufe nimmt das empfindende Leben ein (το αἰσθητικον), mit welchem Empfänglichkeit für Lust und Unlust und ein Begehrungsvermögen verknüpft ist. Die Empfindungen werden zu Wahrnehmungen, indem sie durch besondere Sinnen-Organe vermittelt und in einem gemeinschaftlichen Sensorium (κοινη αἰσθησις) vereinigt werden. Aus wiederholten Wahrnehmungen bildet die Einbildungskraft (φαντασια) Vorstellungen, Bilder (φαντασματα); verbindet sich damit das Bewußtseyn der früheren Wahrnehmung, so ist dieß das Gedächtniß (μνημη), in welchem also eine Unterscheidung der Zeitverhältnisse stattfindet; wenn aber die Reproduction willkührlich oder selbstthätig von der Seele geschieht, so ist dieß Besinnung oder Erinnerung (ἀναμνησις), und damit beginnt die dritte Stufe des Lebens (das intelligente Leben). Erinnerungen, welche sich in Beziehung auf einen und denselben Gegenstand wiederholen,

Digitized by Google

zusammengefaßt, geben die Erfahrung (ἐμπειρια). Diese Erfahrung ist jedoch zum Wissen und zur Wissenschaft noch unzureichend, denn sie lehrt uns nicht, warum Etwas ist, auch wird in ihr das Wesentliche und Nothwendige an den Dingen von dem Außerwesentlichen und Zufälligen nicht unterschieden; endlich ist sie zu beschränkt, da sie sich immer nur auf einen einzelnen Gegenstand bezieht. Es muß der Verstand oder das Denken eintreten (νους, λογος, το διανοητικον, το λογιστικον). Dieser Verstand in seinem Zusammenhang mit der sinnlichen Wahrnehmung und in seiner Abhängigkeit von derselben ist der leidende (νους παθητικος); derselbe erhebt sich aber zu dem sich selbst in seinen reinen Formen und Bestimmungen denkenden, dem thätigen Verstand (νους ποιητικος). So entwickelt sich im Menschen das freie, reine Bewußtseyn des intelligenten Lebens, und in diesem Bewußtseyn geht ihm der Gedanke Gottes auf, denn das freithätige, sich selbst denkende Denken ist das Göttliche, was dem Menschen inwohnt, die Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste. Das Geschäft des Denkens in Absicht auf die Erkenntniß des Wirklichen ist 1) auf dem Wege der Induction (ἐπαγωγη) von dem Einzelnen aus Gedanken des Allgemeinen, Begriffe (νοησεις, νοηματα) zu bilden; 2) in dem Urtheil (ὑποληψις) die Begriffe zu verbinden und zu trennen; 3) im Schlusse (λογιζεσθαι) die Urtheile so zu verknüpfen, daß das Einzelne und Besondere durch das Allgemeine bestimmt werde. Der Schluß, mit einem bestimmten Inhalt und einer bestimmten Aufgabe gefüllt, und auf die Erkenntniß der Wahrheit gerichtet, wird zum Beweise, denn der Schluß als solcher bewegt sich nur in der Form und ist gegen den Inhalt gleichgültig und kann also kein Wissen erzeugen; wenn er aber von den wesentlichen Bestimmungen der Sache ausgeht, und für die Erkenntniß das Besondere mit dem Allgemeinen, welches von jenem nicht gesondert ist, sondern in demselben Wirklichkeit gewonnen hat, vermittelt, wenn also der Schluß die der Sache entsprechende Bewegung des Begriffs ist; so wird er fähig, die objective Wahrheit zu bestimmen und ebendamit zum Beweise, so daß der Beweis für die Syllogismen der Zweck ist, den sie erreichen müssen, um als inhaltsvolle Formen das Wissen zu begründen, dessen Zweck die Wahrheit ist. Hiezu werden für

Digitized by Google

das Denken erfordert theils Gesetze, wodurch seine Bewegung geregelt wird, theils die Gedanken des Allgemeinen, die Begriffe. Jene sind das Gesetz des Widerspruchs und das aus ihm abgeleitete Gesetz des ausgeschlossenen dritten; was diese betrifft, so gelangt man allerdings auf dem Wege der Erfahrung zum Bewußtseyn des Allgemeinen, aber diese Erfahrung ist nicht die Ursache dieses Bewußtseyns, sondern diese Ursache ist die Thätigkeit der denkenden Vernunft, welche vermittelst dieser Thätigkeit sich der in dem *νους παθητικος* gegenständlich gewordenen Formbestimmungen als ihrer eigenen Bestimmungen bewußt wird und in dieser Identität mit dem objectiven Gehalt der in der Natur sich offenbarenden Vernunft die wahrhafte Wissenschaft, welche den Dingen gleich ist, erzeugt, indem sie jene Bestimmungen in ihrer ideellen Wahrheit aus sich selbst entwickelt.

Hieran knüpft sich wohl am schicklichsten sogleich ein kurzes Urtheil über die Uebereinstimmung, aber auch den Unterschied zwischen der aristotelischen und der platonischen Erkenntniß- und Wissenschaftslehre. Daß das Allgemeine, die Idee oder der Begriff das Wesenhafte der wirklichen Dinge ist, darin stimmen Beide mit einander überein; aber Platon faßte nach dem Urtheile des Aristoteles die Idee zu abstract für sich und in ihrem Verhältnisse zu den Dingen. Wenn Platon der Idee ein Seyn für sich gab, nur von einer Theilnahme der Dinge an den Ideen, als den Urbildern,* sprach; so dachte Aristoteles die Idee als den Dingen immanent; und so ist auch das Verhältniß der Idee zu dem sie denkenden Geiste bei beiden ein anderes; die platonische Lehre, daß die Ideen dem Geiste angeboren seyen, konnte Aristoteles nur von der Anlage zur Erkenntniß verstehen, aber die wirkliche Erkenntniß ist nach ihm durch eine vielfach vermittelte Thätigkeit des Geistes bedingt. Diese Erkenntniß ist nicht Erinnerung (eines im vormenschlichen Daseyn Erkannten), sondern eine Entwicklung und Vollendung des ursprünglich nur der Anlage nach in der Seele Vorhandenen.** Daß übrigens

* Metaph. I. *Το δε λεγειν, παραδειγματα αὐτα ἐιναι και μετεχειν αὐτων τἀλλα, κενολογειν ἐστι και μεταφορας λεγειν ποιητικας.*

** Die Eigenthümlichkeit der wissenschaftlichen Methode des Aristoteles und ihr Unterschied von der des Platon spricht sich sehr deutlich und bestimmt darin aus, daß er diejenige Geistesthätigkeit, wodurch das Allgemeine, der Begriff, das Prinzip erkannt wird, *ἀναλυειν* nennt.

Digitized by Google

diese Differenz auch die Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt berührt, kann hier vorerst nur angedeutet werden.

Die Lehre vom Denken hat Aristoteles in seinem sogenannten Organon ausführlicher und gründlicher behandelt, als irgend einer der früheren und späteren griechischen Philosophen. Dieses Organon bestehet aus fünf Abhandlungen; den Mittelpunkt bildet die Theorie des Schließens, welche einerseits die Lehren von dem Urtheile und dem Begriffe zu ihrer Voraussetzung, andererseits die Lehre von dem Beweise zu ihrem Zwecke hat, welcher Beweis aber selbst wieder in dem Begriffe, jedoch nicht in dem allgemeinen, sondern in dem concreten sich schließt.

In der Abhandlung von den Kategorieen (*περι κατηγοριων*) werden die Grundbegriffe des Denkens dargestellt; Aristoteles entnimmt sie der Sprache, in welcher die Redetheile diesen Grundbestimmungen des Denkens entsprechen; er zählt zehn Kategorieen auf, *ουσια*, *ποιον*, *ποσον*, *προς τι* (diese bezeichnen die Substantive, Adjective der Quantität, der Qualität und des Verhältnisses), *που*, *ποτε* (den Adjectiven und Adverbien des Raumes und der Zeit entsprechend), *κεισθαι*, *εχειν*, *ποιειν*, *πασχειν* (entsprechend dem Verbum in den verschiedenen Modificationen seiner Bedeutung). Es legt sich in dieser Behandlung die Ansicht des Aristoteles von der Sprache an den Tag, daß sie Bezeichnung des Gegenstandes (des Seyenden) und Ausdruck des Gedankens sey.

Dasselbe Verfahren beobachtet Aristoteles in der zweiten Abhandlung: *περι ερμηνειας*; er handelt hier von dem Urtheile, wie er dasselbe in der Sprache im Satze ausgedrückt findet. Er hebt zuerst die einzelnen Bestandtheile des Satzes hervor und zeigt sodann, wie dieselben vermittelst der Affirmation und Negation zu einem Satze verbunden werden, in welchem also erst das Wahre und das Falsche Ausdruck gewinnt.

Die dritte Abhandlung (*αναλυτικα*) handelt in dem ersten Hauptabschnitt (*αναλυτικα προτερα*) von dem Schlusse, in dem zweiten (*αναλυτικα υστερα*) von dem Beweise (*συλλογισμος επιστημονικος*); woran sich aus dem oben angeführten Grunde die Lehre von der Definition anschließt.

Die vierte Abhandlung, betitelt *τα τοπικα*, und die fünfte *περι σοφιστικων ελεγχων* befaßte er unter der

Digitized by Google

allgemeinen Bezeichnung: διαλεκτικη, von welcher er sagt, sie sey πειραστικη, περι ὠν ἡ φιλοσοφια γνωριστικη. In den τοπικα giebt nämlich Aristoteles die verschiedenen Gesichtspunkte (Oerter, τοπους) an, wornach ein Gegenstand, eine Aufgabe betrachtet und erforscht werden kann, um vermittelst dieser Reflexion die begriffsmäßige Bestimmung zu finden oder wenigstens vorzubereiten. In der letzten Abhandlung endlich zeigt Aristoteles, wie das gedankenlose Vorstellen zu Widersprüchen verleitet und in denselben gefangen werden kann, giebt aber auch die Methode an, wie solche Widersprüche vermittelst der näheren Bestimmung des vorliegenden Gegenstandes und der genauen sorgfältigen Scheidung der Begriffe aufgelöst werden können; dieß bezieht sich nicht nur auf die Trugschlüsse der Sophisten, sondern auch auf die dialectischen Kunststücke der Megariker. Uebrigens ist, um diese ganze Wissenschaftslehre des Aristoteles richtig aufzufassen und zu beurtheilen, noch zu bemerken, daß die Genauigkeit (oder Schärfe, Bestimmtheit, ἀκριβεια) der einzelnen Wissenschaften durch die Natur des jedesmal zu behandelnden Stoffes bedingt wird; daher ist ebendieß die Angelegenheit des wissenschaftlichen Denkens, daß er bei jedem Gegenstand, den er behandelt, nur denjenigen Grad von Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Einsicht hervorzubringen suche, dessen die Natur des Gegenstandes fähig ist. So ist z. B. bei der Naturwissenschaft zu bedenken, daß ihr Gegenstand und ihre Aufgabe nicht der reine Begriff ist, sondern der Begriff als die dem natürlichen Dinge immanente Form. Damit gehen wir zur Physik über.

Die Physik.

Die Hauptmomente, die hier in Betracht kommen, sind die Lehren von den Prinzipien der Natur und dem dadurch bestimmten Wesen und Leben derselben. Als Prinzipien der Natur bezeichnet Aristoteles die Materie (ὑλη), die Beraubung oder Negation (στερησις) und die Form (εἰδος). Von diesen drei Prinzipien ist das Zweite dasjenige, dessen Begriff und Bedeutung, wenigstens auf den ersten Blick, am wenigsten klar ist. Wer nun diesen Begriff und diese Bedeutung finden will, wird zuerst darauf merken, daß die Beraubung oder Negation die mittlere Stelle einnimmt, und, wenn er sodann bedenkt, daß die Form

Digitized by Google

nicht Etwas für sich ist, sondern ein Zustand der Materie, und zwar derjenige, in welchem sie die concrete Wirklichkeit hat; so wird er nothwendig auf den Gedanken geführt, daß mit dem Ausdrucke: Beraubung auch ein Zustand der Materie bezeichnet ist, und zwar ein solcher, welcher dem Zustande mit der Form, dem Zustand der concreten Wirklichkeit (wenigstens dem Begriffe nach) vorangeht, aus welchem also die ὑλη in diesen Zustand übergeht. Damit gewinnt er also den Begriff von dem Uebergang der Materie aus dem Zustande der Negation in den der Form, und daß die concrete Wirklichkeit durch diesen Uebergang vermittelt und bedingt ist. Das Naturwesen wird wirklich, indem die Materie aus dem Zustande der Negation in den der Form übergeht.* Nun fragt sich aber, wodurch dieser Uebergang bewirkt wird? Aristoteles antwortet: durch die Bewegung, und zwar, setzt er sogleich hinzu, nicht durch solche, die von außen kommt, sondern immanent ist; denn dadurch unterscheidet sich eben das natürliche Seyn von dem durch die Kunst hervorgebrachten, daß jenes die Bewegung in sich selbst hat, ursprünglich und an und für sich, und nicht auf zufällige Weise, dagegen keinem Kunstproduct der Antrieb zur Bewegung inwohnt. Die Natur ist das Prinzip der immanenten Selbstbewegung; und es ist nicht eine von außen kommende, sondern innerliche Bewegungskraft, welche den Uebergang der Materie aus der Negation in die Form bewirkt und vermittelst dieses Processes die Naturwesen ihrer concreten Wirklichkeit nach hervorbringt. Die Natur strebt vermöge eines ihr immanenten Prinzipes der Bewegung aus dem Zustande der Negation in den der Form und der concreten Wirklichkeit. Dieses Streben ist aber nicht ein zufälliges und ungebundenes, wie die Form ja selbst ein bestimmtes ist, in diesem Bestimmten erfüllt sich das Streben der Natur oder kommt zu seinem Ziele, zu seinem Zwecke; die Form ist also

* Aristoteles konnte sich offenbar das Naturwesen nur als gewordenes denken; da nun das Werden der Uebergang aus einem beziehungsweise Nicht-seyenden in ein beziehungsweise Seyendes ist; so lagen in jenem Gedanken zwei nähere Bestimmungen, nämlich der Begriff des (beziehungsweisen) Nicht-seyenden und der des (beziehungsweise) Seyenden; jener wird ursprünglich bezeichnet durch στερησις, dieser durch μορφη. Beide an sich und in ihrer Beziehung auf einander erfordern eine Substanz, ein Substrat; dieß ist die ὑλη.

Digitized by Google

zugleich der Zweck der Natur.* Freilich iſt dieſes zweckmäßige Streben der Natur nicht von Ueberlegung und Reflexion begleitet, aber es iſt ungereimt, zu läugnen, daß Etwas zu einem Zweck geſchehe, wenn man das Bewegende ſich nicht berathſchlagen ſieht. Die Natur hat ebenſo einen Zweck, wie die ſelbſtbewußte Vernunft, und ſie ſchafft, wie Gott, Nichts umſonſt.

Ariſtoteles denkt alſo die Natur durchaus als thätig, producirend und zwar nach — wiewohl unbewußten — Zwecken (oder Begriffen), welche die den natürlichen Dingen immanenten Formbeſtimmungen ſind. Dieſes Produciren iſt ein Streben aus dem Negativen in das Poſitive, aus dem (beziehungsweiſe) Unvollkommenen in das (beziehungsweiſe) Vollkommene, und zwar gilt dieſes nicht nur von dem einzelnen Naturweſen für ſich, ſondern von allen in ihren Verhältniſſen und Beziehungen zu einander. Die zweck- oder begriffsmäßige Productivität der Natur offenbart ſich alſo darin, daß die Producte eine Reihe, ein Syſtem von Stufen bilden, ſo zwar, daß die niedrigere Stufe (als die relative Negation) die Vorausſetzung und die Grundlage der nächſt-höheren (als des relativ-Poſitiven) iſt, aber auch ihrem weſentlichen Gehalt nach in dieſe höhere übergeht, aufgenommen wird. Die höchſte Stufe hat demnach alle niedrigeren zu ihrer Vorausſetzung, vereiniget aber in ſich den weſentlichen Gehalt aller untergeordneten.

So finden wir bei Ariſtoteles als den leitenden Grundbegriff der Natur-Philoſophie den der Entwicklung und zwar in einer Reinheit und Wahrheit, wie er ſelbſt in neuerer Zeit nicht immer gefaßt wurde.

Mit dieſem Grundbegriffe ſteht die ariſtoteliſche Lehre von der Seele in der innigſten Verbindung. Was nämlich in der unorganiſchen Sphäre der Natur blos Form, aber immanente, und daher eigenthümliche Form des unorganiſchen Körpers iſt,

* Somit haben wir die vier Natur-Urſachen: caussa materialis, formalis, efficiens und finalis; die c. formalis und die c. finalis ſind identiſch, die c. efficiens iſt nicht außer der Materie, ſondern der Materie weſentlich immanent, alſo iſt die c. materialis und die c. efficiens auch identiſch; die c. materialis und die c. formalis unterſcheiden ſich blos wie das Vermögen und die Wirklichkeit, potentia und actus (δυναμις, ἐντελεχεια), nur dieſer Unterſchied beſteht alſo auch zwiſchen c. efficiens und c. finalis.

Digitized by Google

das ist in der organischen Sphäre zur Potenz der Seele erhoben, und dieses Seelenleben hat selbst wieder verschiedene Stufen, wie dieß schon oben (S. 139, 140) angeführt wurde. Man kann also sagen, das Seelenleben in seiner fortschreitenden Entwicklung von der niedrigsten bis zur höchsten Stufe sey Zweck der Natur. Dieser Gedanke bestimmt sich näher und bewährt sich in der Lehre von dem Verhältniß zwischen Leib und Seele. Der Leib ist die bestimmbare Materie des lebendigen Individuums, die Seele das bestimmende Formprincip, die den organischen Leib als solchen bildende und vollendende Urform (πρωτη ἐντελεχεια). Alle lebendigen Körper sind Werkzeuge der Seele; die Körper der Thiere und der Pflanzen sind der Seele wegen. Jedes Organ ist eines Zweckes wegen, der Zweck aber ist eine Handlung; daher der gesammte Körper einer vollen (Gesammt-) Handlung wegen ist und diese volle (Gesammt-) Handlung ist die Seele, daher auch der Körper der Seele wegen ist und die Glieder der einzelnen Werke wegen, zu deren Ausführung sie von Natur bestimmt sind. Es ist daher das organische Glied ohne seine Verbindung mit der Seele nicht das in Wahrheit, was das Wort bezeichnet; nicht die Hand an und für sich ist Glied des Menschen, sondern die Hand, welche ihr Werk vollbringen kann, also die belebte Hand, als nicht belebt, ist sie kein Glied des Menschen. Es stehen daher alle Glieder in einer wesentlichen Beziehung auf das Leben, als ihren höchsten Zweck, und jedes Glied hat eine bestimmte Einrichtung, um den Organismus in lebendiger Thätigkeit zu erhalten. Daher kann auch auf dieser Stufe nicht mehr die Betrachtung aus blos materiellen Ursachen genügen, sondern sie muß darauf eingehen, weßwegen jedes Einzelne seinem Wesen nach so gestaltet ist. Dasselbe gilt auch von dem Verhältnisse zwischen Leib und Seele überhaupt. Deßhalb kann man auch nicht fragen, ob Seele und Leib in dem lebendigen Individuum Eins seyen oder verschieden; sie verhalten sich zu einander, wie bei dem Auge das Sehen und das körperliche Organ desselben (welches für sich nicht sieht). Als Form des Körpers ist die Seele nicht dasselbe, was der Körper, sondern das Prinzip der vollendeten Thätigkeit eines bestimmten Leibes, weßhalb auch jede blos allgemeine Beziehung der Seele zum Körper ganz unzulässig ist; denn nicht jede Seele kann in

Digitized by Google

jedem Leibe seyn und die Seelenwanderung * der Pythagoreer widerspricht geradezu dem Begriff der Seele. Dennoch setzt man (in einer gewöhnlichen Vorstellung) die Seele in den Leib und bringt beide ohne tiefere Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses zusammen. Man fügt wohl auch noch Etwas über die Beschaffenheit der Seele als des bewegenden und thätigen Prinzipes hinzu, ohne aber des Körpers zu gedenken, welcher für dieselbe geeignet ist, gleichsam als ob jede Seele an jeden beliebigen Körper sich machen könne, wie wenn die Baukunst sich an die Flöte machen wollte. Wie jede Kunst von ihren Werkzeugen Gebrauch machen muß, so die Seele von ihrem Leib.

An die so bestimmte Lehre von der Seele und ihrem Verhältnisse zu dem Körper schließt sich sehr einfach die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele an, ob sie in dem aristotelischen Systeme begründet sey, ob und wie sich Aristoteles darüber ausspreche? Die Ansichten hierüber sind auch in der neuesten Zeit sehr verschieden; denn Einige behaupten, der Zusammenhang der aristotelischen Lehre beweise deutlich, daß Aristoteles an eine Unsterblichkeit des einzelnen vernünftigen Wesens nicht dachte, der allgemeinen Vernunft aber ein ewiges Seyn und unsterbliches Wesen in Gott beilegte; Andere dagegen, man habe dem Aristoteles fälschlich Schuld gegeben, die Unsterblichkeit der Seele verworfen zu haben; sowenig als den höchsten göttlichen Beruf des Menschen, habe er die unsterbliche göttliche Natur des denkenden Geistes in der sterblichen Hülle verkannt.

Zu bedauern ist, daß der Dialog Eudemos, in welchem Aristoteles jene Lehre abgehandelt zu haben scheint, verloren gieng; was aus den vorhandenen Schriften entnommen werden kann, ist Folgendes:

Es ist bereits angeführt worden, daß nach der Lehre des Aristoteles die menschliche Seele sich durch verschiedene Stufen hindurch bis zu demjenigen Momente entwickelt, wo der Geist

* Die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung ist vielmehr auf den Gedanken gebaut, daß jede Seele den ihr angemessenen oder entsprechenden Leib erhalte, vielleicht gar suche; wobei freilich vorausgesetzt wird, daß einer Seele in Folge ihres sittlichen Verhaltens der gegenwärtige Leib nicht mehr entspreche, so zu sagen ein Widerspruch zwischen ihnen sich gebildet habe.

Digitized by Google

ſich ſelbſt in ſeinen immanenten Beſtimmungen denkt und eben-darin das Wiſſen von dem Seyn erzeugt, d. h. bis zum Momente der reinen Vernunftthätigkeit. Von dieſer reinen Vernunft ſagt nun Ariſtoteles, ſie habe keine Gemeinſchaft mit der Thätigkeit des Körpers, ſie gehe über das natürliche und individuelle Seelenleben hinaus, ſey von Allem das zuerſt Entſtandene (*προγενέστατον*), ſie werde nicht, gehe von Außen in den Menſchen ein, ſie ſey unvergänglich, während das individuelle Seelenleben vergänglich iſt, ſie ſey ewiges Leben und Seligkeit. Wie iſt nun dieſes Alles zu deuten und zu faſſen — in Beziehung auf die Frage nach der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele?

Soviel iſt gewiß, daß die Seele mit denjenigen Beſtimmungen, womit ſie die Form eines menſchlichen Körpers iſt, alſo nach dieſer ihrer leiblich-beſtimmten Individualität nicht unſterblich, ſondern vergänglich mit dem Körper iſt. Der ſich ſelbſt in ſeinen reinen Beſtimmungen denkende Geiſt iſt unſterblich, weil und ſofern er ſich in dieſem reinen Sich-ſelbſt-denken über alle leibliche Beſtimmtheit erhoben und von derſelben befreit hat; als ſolcher iſt er auch vom Körper verſchieden. Aber nun fragt ſich, ob er nach dieſen Beſtimmungen ein für-ſich-beſtehendes Weſen, eine Subſtanz iſt oder etwa nur den Werth einer Function hat? Für die Bejahung des erſteren ſcheint der Ausdruck des Ariſtoteles zu ſprechen, daß die Vernunft (*νους*) nur von Außen hereinkommen könne (*θυραθεν ἐπεισιεναι*) und göttlichen Urſprungs ſey; allein dieß hat doch auch wieder ſeine bedeutende Schwierigkeit. Denn dieſe vernünftige Subſtanz muß ja doch wohl (substantialiter) identiſch ſeyn mit der Seele, welche und ſofern ſie die Form und Entelechie des Körpers iſt, weil die Vernunft (*νους ποιητικος*) die höchſte Entwicklung und Vollendung des *νους παθητικος* iſt, welcher ohne allen Zweifel mit dem ſinnlichen und leiblichen Leben in der innigſten Beziehung ſteht. Man müßte alſo (conſequenterweiſe) auch von der Seele ſchon, ſofern ſie die Form des Körpers iſt, ſagen, ſie komme von Außen herein und ſey göttlichen Urſprungs, nämlich nach ihrem Weſen an ſich; — iſt nun aber dieſes mit der ganzen naturphiloſophiſchen Anſchauungsweiſe des Ariſtoteles zu vereinigen? Dieſe Frage kann wohl nicht entſchieden werden, ohne auch die ariſtoteliſche Theologie zu berückſichtigen. Jedenfalls hätten wir das Reſultat,

Digitized by Google

daß, wenn Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele gelehrt hat, er dieselbe nicht auf die leiblich- und sinnlich-bestimmte Individualität der Seele — denn diese ist mit dem Leib vergänglich — sondern einzig und allein auf das reine, vernünftige Wesen des Geistes, als des denkenden, bezog, womit aber freilich die Persönlichkeit nicht negirt ist, denn die Persönlichkeit des Geistes kann ja wohl auch ohne die leiblich-sinnliche Bestimmtheit gedacht werden; vielmehr müßte man in dieser Auffassung die Lauterkeit des speculativen Gedankens erkennen.

Gehen wir auf die Naturphilosophie zurück:

Nach dem Grundbegriffe von der Natur, daß in ihr eine fortschreitende Entwicklung von niedrigeren zu immer höheren Stufen ist, bildet der Mensch das Ziel und den Mittelpunkt der ganzen Natur — und zwar nach Leib und Seele; als denkender Geist erhebt sich die Seele sogar über die Natur und wird einer über das Natürliche hinausgehenden Erkenntniß fähig.

Die Metaphysik.

Der Gegenstand und Inhalt derselben ist

1) das reine Seyn (τὸ ὄν ἡ ὄν) mit seinen Grundbestimmungen, den zehn Kategorieen, die bereits S. 141 erwähnt worden sind; diese sind die ewigen, unveränderlichen Wesenheiten und die ersten Ursachen, welche den objectiven Grund des Seyns enthalten, und als Zweck in dem Denken der göttlichen Vernunft begründet.

2) Gott. Außer den sinnlich-wahrnehmbaren Wesenheiten, die beweglich und veränderlich sind, muß eine ewige, unbewegliche Wesenheit seyn, welche das Prinzip aller Bewegung ist und das zuerst Bewegende. Dieses Prinzip ist reine, absolute Thätigkeit (actus purus), reine Vernunft, reines Denken, höchste geistige Einheit ohne räumliche Ausdehnung, theillos und untrennbar, höchste geistige Macht, in ihrer ewigen Thätigkeit sich auf sich selbst, als auf das Beste und Vortrefflichste beziehend, die Welt ordnend und zusammenhaltend und im Verhältniß zu derselben weder das rein Innerliche noch das blos Aeußerliche, sondern die immanente Einheit, welche sich in der Erscheinungswelt manifestirt, so daß diese zu dem Göttlichen sich verhält, wie das Heer zum Feldherrn; denn bei dem Heere ist das Gute

Digitized by Google

in der Ordnung und in dem Feldherrn enthalten, doch in diesem noch in höherem Grad, sofern der Feldherr nicht durch die Ordnung, sondern diese durch den Feldherrn ist. Das Denken Gottes ist That und seine Thaten sind die Prinzipien, durch welche die gesammte Welt erst Seyn und Wahrheit gewinnt. Gott ist Leben und absolute Seligkeit; er bedarf der Handlung nicht, um Etwas zu erstreben, sondern enthält in sich selbst Alles, um dessen willen alle übrigen Wesen thätig sind; seine Thätigkeit ist stets wirksam und mühelos, weil sie nicht aus dem Vermögen erst zur Wirklichkeit strebt.

Die Ethik.

Die praktische Philosophie ist nach dem Aristoteles im Ganzen Eins mit der Politik im weiteren Sinne des Wortes. Diese Politik umfaßt nämlich alle Forschungen, welche menschliche Güter zu ihrem Gegenstande haben, sowohl die Güter des Einzelnen, als die des Hauswesens und die des Staates; daher nimmt Aristoteles drei Haupttheile der Politik oder der Ethik im weitern Sinne des Wortes an, nämlich die Ethik im engeren Sinne, die Oekonomik, und die Politik im engeren Sinne. Ihr Verhältniß zu einander bestimmt er so:

Die Grundlage der ganzen Politik oder Ethik im weiteren Sinne des Wortes macht die Ethik im engeren Sinne, welche das sittliche Gut des einzelnen Menschen, des Individuums betrachtet; denn im Staate kann Nichts ausgeführt werden, wenn nicht bei dem Einzelnen gute Sitten vorhanden sind. Dieser Ethik folgt dann die Oekonomik, welche von der guten Einrichtung des Hauswesens handelt; denn das Hauswesen oder die Familie ist das Element der bürgerlichen oder politischen Verbindung. In der Lehre vom Staate concentrirt sich also bei Aristoteles die ganze Ethik. Was aber zunächst die Ethik, als die Grundlage der gesammten praktischen Philosophie betrifft, so sind die Hauptgedanken folgende:

Da der Zweck Dasjenige ist, um dessen willen Etwas begehrt wird, so muß es einen letzten Zweck geben, den wir um seiner selbst willen und um dessen willen wir alles andere begehren; denn würde sich ein Zweck immer wieder ins Unendliche fort auf einen anderen beziehen; so wäre ja gar kein Begehren

Digitized by Google

möglich und wirklich. Dieser letzte Zweck muß etwas Vollendetes und Vollkommenes seyn und so beschaffen, daß er zureichend ist, d. h. daß in ihm alle Wünsche erfüllt und befriediget sind. Dieß ist nun nach der allgemeinen Uebereinstimmung die Glückseligkeit; aber, worin die Glückseligkeit bestehe, darüber sind die Menschen uneinig. Es muß demnach der Begriff menschlicher Glückseligkeit genauer untersucht und bestimmt werden. Man findet ihn, wenn man das ἐργον ἰδιον des Menschen betrachtet. Der Mensch hat ein solches, ebensowohl als das Auge, die Hand, der Zimmermann u. s. w. Dieses ἐργον ἰδιον des Menschen ist nicht das Leben, denn dieses hat er mit den Pflanzen gemein, auch nicht die Empfindung, denn diese hat er mit den Thieren gemein, sondern ἐνεργεια ψυχης κατα λογου ἡ μη ἀνευ λογου κατ' ἀρετην· ἐν βιῳ τελειῳ setzt Aristoteles hinzu: denn die Tugend als solche reicht nicht zur Glückseligkeit hin, sondern sie muß auch verwirklichet und ausgeübt werden, wozu die äußeren Güter unentbehrlich sind. So würden wir keinen Menschen glückselig preisen, der zwar die Fertigkeit der Tugend besäße, aber sein ganzes Leben hindurch schliefe. Auch ist es, wo nicht unmöglich, doch schwer, Gutes zu thun, ohne Begleitung äußerer Güter; sie sind zum Theil die nothwendigen Werkzeuge jeder Handlung; der Mangel anderer, wie der hohen Geburt, wohlgerathener Kinder, der Schönheit u. s. w., befleckt die Glückseligkeit; ferner muß βιος τελειος nicht nur als ein dem inneren Werth und Gehalt nach vollendetes, d. h. mit allen, auch den äußeren Gütern geschmücktes, sondern auch als ein der Zeit nach vollendetes Leben genommen werden; denn die Glückseligkeit muß ununterbrochen dauern und höchste Selbstständigkeit in sich schließen.

Also Tugend und der Besitz äußerer Güter machen die menschliche Glückseligkeit, das höchste Gut aus. Dabei verkannte aber Aristoteles den ungleichen Werth dieser zwei Elemente keineswegs; er spricht sich darüber so aus: da die Glückseligkeit die höchste Selbstständigkeit in sich schließt, nichts aber diese Eigenschaft in höherem Grade enthält, als die sittliche Güte oder die Tugend, so beruht das höchste Gut hauptsächlich auf dieser. Die äußeren Güter vermehren zwar allerdings die Glückseligkeit und schmücken das Leben; doch wenn sie auch fehlen, selbst bei großem Unglück (denn kleines wird den Tugendhaften gar nicht berühren),

Digitized by Google

vermag der Glanz der Tugend durchzudringen, indem sich Adel und Seelengröße im Ertragen zeigt, weßhalb denn auch der Tugendhafte nie elend werden kann.

Dieses konnte Aristoteles um so gewisser behaupten, weil er anerkannte, daß die vernünftige Thätigkeit, als die dem Menschen eigenthümliche, mit Vergnügen verbunden sey, wodurch jene Thätigkeit vervollkommnet werde. Es kommt jetzt nur darauf an, die vernünftige Thätigkeit genauer zu bestimmen, was sie sey und worin sie bestehe. — Er thut dieß

1) im Besonderen, in Beziehung auf die besonderen Handlungen, die im menschlichen Leben vorkommen können. In dieser Hinsicht findet er die vernünftige Thätigkeit darin, daß man Einiges gar nicht thue, wie z. B. Ehebruch, Mord, Diebstahl, in dem Uebrigen weder zu viel noch zu wenig, d. h. überall das Mittelmaaß (το μεσον) beobachte. Dieß bezieht sich offenbar auf die natürlichen Gefühle und Begierden und von diesem Theile gilt es zunächst und eigentlich, was Aristoteles sagt: daß die Bestimmungen nicht mit wissenschaftlicher Strenge und Schärfe gegeben werden können. Diese strenge wissenschaftliche Methode taugt hieher nicht, sondern hier waltet Ueberlegung und Erwägung der Verhältnisse nach Maßgabe des sittlichen Bewußtseyns.

Betrachtet man dann aber die Frage nach der vernünftigen Thätigkeit

2) im Allgemeinen, in Hinsicht auf den allgemeinen Zweck und Plan des Lebens, so besteht sie in dem Denken, sofern dieses die ganz eigenthümliche, ausgezeichnete Thätigkeit des Menschen, als vernünftigen Wesens, ist. Darin findet Aristoteles den höchsten Grad menschlicher Vollkommenheit, und zwar aus folgenden Gründen:

Das Denken ist die edelste Thätigkeit des edelsten Theiles des Menschen; es gewährt das reinste und dauerhafteste Vergnügen, welches ohne alle Unterbrechung genossen werden kann, da hingegen jedes andere Vergnügen, als von äußeren Bedingungen abhängig, Unterbrechungen leiden muß; ferner ist das Denken diejenige Thätigkeit, welche wir um ihrer selbst willen ausüben, welche also ihren Zweck in sich selbst hat und erfüllt; endlich ist das Denken dasjenige, was der Mensch mit Gott gemein hat, daher Aristoteles diese Vollkommenheit des Menschen

Digitized by Google

auch die göttliche nennt. Wenn also Aristoteles drei Lebensarten unterscheidet: das Genuß-Leben (*βιος ἡδονικος*), das praktische, handelnde (*β. πρακτικος*) und das betrachtende, contemplative (*β. θεωρητικος*), so giebt er dem letzteren den höchsten ethischen Werth, und bezeichnet daſſelbe als dasjenige, wodurch wir der Gottheit ähnlich und Gegenstand ihres besonderen Wohlgefallens und ihrer besonderen Fürsorge werden. Dieses hängt genau mit der früher angeführten Lehre des Aristoteles zusammen, daß Gott nicht als praktische, sondern nur als theoretische Vernunft gedacht werden dürfe.

Neben diesen Untersuchungen über den ethischen Zweck oder das ethische Gut finden sich in der allgemeinen praktischen Philosophie des Aristoteles auch noch andere über die sittliche Freiheit der Handlungen, welche an sich schon Interesse haben, noch mehr aber darum, weil der Begriff und das Wesen der Freiheit von den früheren griechischen Philosophen, namentlich auch von Platon, fast ganz unberührt, wenigstens unerörtert geblieben war.

Aristoteles geht auch hier von der Beobachtung aus, daß die Tugend etwas sey, was auf Lob Anspruch macht, wie hingegen das Laster der Tadel treffe; er bemerkt sodann, daß Tugend und Laster nicht eine blos natürliche Anlage seyn können, weil wir um der natürlichen Anlagen willen weder gelobt noch getadelt werden, sondern sie müssen vielmehr etwas durch selbstthätige Uebung Erworbenes seyn.

Um tugendhaft zu seyn, dazu gehört freie Entschließung um der Tugend selbst willen und Besonnenheit des Handelns. Diese Sätze geben ihm Veranlassung, über Freiheit und Willkühr und das Gegentheil, den Zwang, philosophische Untersuchungen anzustellen. Dabei bekämpft Aristoteles zugleich die sokratische Lehre, daß das Thun des Guten die unmittelbare und nothwendige Folge von dem Wissen des Guten sey.

Er stellt den allgemeinen Satz auf, daß diejenige Handlung als freiwillig zu betrachten sey, wozu der Bestimmungsgrund in dem Handelnden selbst liege, und wovon der Handelnde auch die einzelnen Momente, auf welchen die Handlung beruht, kenne. Dabei entging aber dem Aristoteles nicht, daß in manchen Fällen der Bestimmungsgrund zum Handeln von Außen gegeben wird, auch der Handelnde nicht aller Momente der Handlung sich

Digitized by Google

wußt ist, ohne daß darum die Freiheit der Handlung aufgehoben wird. Darnach muß es auch verstanden werden, wenn Aristoteles dem Freiwilligen dasjenige entgegensetzt, was man aus Zwang oder Unwissenheit thue. Denn unter dem Zwange versteht Aristoteles nur den physischen, nicht den sogenannten moralischen — und unter der Unwissenheit die unverschuldete, nicht die verschuldete; denn psychologischer Zwang und verschuldete Unwissenheit hebt nach ihm das Freiwillige und also die Imputation nicht auf.

Der höchste Grad des Freiwilligen zeigt sich da, wo Wahl ist; denn diese ist ein durch Ueberlegung bestimmtes Wissen dessen, was in unserer Gewalt ist und zur Erreichung eines Zweckes dient; es kommt daher allein den verständigen und vernünftigen Wesen zu.

Im Allgemeinen besteht die Tugend nach Aristoteles nicht in einzelnen Handlungen, sondern in einer dem ganzen Handeln zu Grund liegenden, dauernden, gleichförmigen, durch Freiheit und Uebung erworbenen Gesinnung.

Von den besonderen ethischen Begriffen und Lehren des Aristoteles möchten hier die vom Recht und von der Gerechtigkeit besondere Erwähnung verdienen; sie machen auch den Uebergang zur Politik.

Die Gerechtigkeit ist theils der Inbegriff aller Tugenden des Menschen gegenüber von anderen, theils aber auch die besondere Tugend, vermöge welcher wir den Grundsatz der Gleichheit zwischen den Menschen zu beobachten, Jedem auf gleiche Weise das Seine zu geben geneigt sind.

Das Recht ist also die Norm der Gleichheit, daß Keiner weder beeinträchtige, noch beeinträchtiget werde.

Dieses Recht findet nur zwischen Personen Statt, also da, wo mehrere Menschen sich als freie und gleiche Glieder zu einer Gesellschaft vereinigen.

Dieß giebt das gesellschaftliche Recht (*δικαιον πολιτικον*). Dieses ist entweder das positive (*νομικον*), oder das natürliche (*φυσικον*). Dieses hat überall seine unveränderliche Gültigkeit, jenes bekommt diese Gültigkeit und Kraft erst in Folge der Anordnung. Aristoteles vertheidiget den Begriff des Naturrechts gegen die Lehre, daß alles sogenannte Recht zufällig und veränderlich sey.

Digitized by Google

Diese Lehren führen auf seine Politik.

Der Gegenstand derselben ist der Staat. Die Entstehung und die Einrichtung des Staates construirt Aristoteles wieder ganz im Geiste seiner Methode so, daß er vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt und dabei von der Beobachtung des Wirklichen ausgeht, was ihn vor mancherlei Verirrungen bewahrte, in die namentlich Platon verfallen war (man nehme nur die Familie).

Das erste Element der bürgerlichen Verbindung ist die Familie. Diese begreift aber wieder mehrere Verhältnisse in sich, nämlich das eheliche Verhältniß, das zwischen Eltern und Kindern, das zwischen Herrn und Sklaven oder Leibeigenen.

Dem ersten Verhältniß giebt Aristoteles den aristokratischen Charakter, dem zweiten den monarchischen, und in Beziehung auf das dritte sagt er, daß dasselbe gar nicht durch ein Recht des Leibeigenen bestimmt sey (denn er hat keines), sondern einzig und allein durch den Nutzen des Herrn. Sehr interessant sind bei Aristoteles die Untersuchungen, ob die Sklaverei in dem Naturrechte gegründet und mit demselben vereinbar sey oder nicht. Man sieht deutlich, wie das ursprünglich sittliche und rechtliche Gefühl für Menschenwürde mit den Ansichten und Grundsätzen der Zeit im Kampf liegt; denn die gesetzliche Sklaverei, wie sie in Folge von Kriegsgefangenschaft Statt fand (*την κατα πολεμον δουλειαν*), kann er nicht vertheidigen, sondern muß darin nach seinen eigenen Grundsätzen einen (wenigstens möglichen) Widerspruch erkennen. Der Ansicht aber, daß die Sklaverei gegen das natürliche Recht sey, weiß er in Wahrheit Nichts entgegenzuhalten, als daß diejenigen, die sich zum Menschen verhalten, wie der Leib zur Seele oder das Thier zum Menschen, von Natur Sklaven seyen, und ihnen am zuträglichsten sey, auf solche Weise beherrscht zu werden (*φυσει δουλοι, πανταχου δουλοι, οἱς και συμφερει το δουλευειν και δικαιον ἐστι*, Politic. I, 2. §. 13. 15. 18.).

Aus der Familie entstehen sodann Gemeinden, Städte, und aus diesen Staaten. Es unterscheidet sich aber der Staat von diesen besonderen Gemeinschaften theils durch die Größe, theils durch den Zweck. Der Staat ist nämlich die vollkommene, sich selbst genügende Vereinigung mehrerer Gesellschaften zur Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse, der sinnlichen nicht nur,

Digitized by Google

sondern auch der geistigen. Denn der Staat ist nothwendig nicht nur zur Erreichung der Glückseligkeit, sondern auch zur sittlichen Erziehung, welcher daher Aristoteles besondere Aufmerksamkeit widmet. Um jenen Zweck zu erreichen, bedarf es der Gesetzgebung, der Ausführung der Beschlüsse und der Gerechtigkeitspflege, d. h. wie wir es ausdrücken würden, der gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen Gewalt.

Die Gränzen dieser Gewalten müssen durch Fundamental-Gesetze bestimmt werden und die Art und Weise, wie diese Gewalten jenen Gesetzen gemäß durch Einzelne oder durch Collegien verwaltet werden, macht die Constitution des Staates aus. Aristoteles bemerkt, daß das Subject der Staatsgewalt entweder Eines, oder Einige, oder Viele seyen. Immer aber soll der Zweck des Staates das gemeine Beste, das öffentliche Wohl seyn. Wird dieser Zweck wirklich verfolgt; so hat man entweder Monarchie, oder Aristokratie, oder Republik; im Gegentheil Tyrannei, Oligarchie, Demokratie. Uebrigens behauptet Aristoteles, daß die Gebildeten und Tugendhaften, als solche, das Recht haben zu regieren, denn sie sind, wie Aristoteles sich ausdrückt, die ewigen Könige in der Natur, und damit stimmt dann wohl die weitere Behauptung überein, daß, weil der Zweck der Regierung das gemeine Beste ist, nicht der Mensch oder die Person, sondern die Vernunft herrschen soll, und die Bestimmung des Regenten die sey, daß er *φυλαξτον δικαιον* ist.

Aristoteles sucht dann auch die beste Staatsform zu bestimmen, aber nicht mit dem idealen Geiste des Platon, sondern mit umsichtiger, besonnener Ueberlegung der besonderen Verhältnisse; er stellt zu dem Ende Betrachtungen an über die drei verschiedenen Staatsformen, über die wirklich bestehenden Staatsverfassungen (ein eigenes Werk hierüber von Aristoteles ist leider verloren gegangen), über die Mittel und Bedingungen, durch welche und unter welchen ein Staat sich erhalten könne, über Staatsumwälzungen u. s. f. Dieses Alles ist keines Auszuges fähig. Ebensowenig gehört hieher der Inhalt seiner Oekonomik.

Dieser dem Zweck des Werkes entsprechenden kurzen Darstellung der Philosophie des Aristoteles möge wieder eine Beurtheilung des wissenschaftlichen Werthes und der geschichtlichen Bedeutung derselben folgen, so daß damit eine Vergleichung mit

Digitized by Google

der platonischen verbunden wird, sofern Platon und Aristoteles die Heroen der griechischen Philosophie sind.

Betrachten wir also die zwei Systeme im Großen und Allgemeinen, so haben sie mit einander gemein, daß ihnen im Wesentlichen dieselbe Unterscheidung der drei Theile der Philosophie, Logik, Physik und Ethik zum Grunde liegt, welche man allerdings, wenn man die Worte im Sinn der Alten nimmt, als erschöpfend ansehen kann.

Aber bei dieser Uebereinstimmung finden wir denn sogleich auch eine sehr auffallende und wichtige Verschiedenheit.

Bei Platon nämlich sind diese drei Theile überall und immer mit einander vereinigt und in einander gearbeitet; sie erscheinen überall und immer als Theile Eines organischen Ganzen, die ohne einander nicht gedacht und behandelt werden können. Die Logik ist nicht nur mit ihren formellen Gesetzen und Bestimmungen in der Physik und Ethik gegenwärtig, sondern auch der wichtigste Theil ihres Inhaltes, ihre Grundlehre von den Ideen hängt mit den physischen und ethischen Lehren aufs Genaueste zusammen. Jene Ideenlehre ist in der Physik Prinzip der Weltbildung und der Weltbetrachtung, und giebt ebenso der Ethik ihr Prinzip und ihren Gehalt. Physik und Ethik selbst aber werden von Platon immer in ihrer gegenseitigen Verbindung, in ihrer Wechselwirkung mit einander betrachtet; man erinnere sich nur an die platonischen Lehren von Gott und der Seele, die ebensowohl der Ethik als der Physik angehören. Man kann also sagen: Platon unterscheidet allerdings drei Theile der Philosophie, aber er sieht und behandelt sie durchaus als unabtrennliche Theile einer Einheit, Eines Ganzen, welches nur in dieser innigen Wechselwirkung sein Bestehen hat, wie auch die einzelnen Theile nur in dieser Einheit sind und bestehen. Bei Aristoteles dagegen sind sie aus der Einheit herausgetreten und haben ein Bestehen für sich, ja beziehungsweise unabhängig von einander gefunden.

Fragen wir nach den Gründen und nach den Folgen dieses Verfahrens.

Der Hauptgrund lag in der eigenthümlichen Richtung des aristotelischen Geistes,* die sich dann natürlich auch die ent-

* Vergl. Biese, die Philosophie des Aristoteles, Bd. 1. S. 371.

Digitized by Google

sprechende angemessene Methode schuf. Aristoteles liebte, von der Beobachtung des Wirklichen auszugehen, knüpfte daher sein Nachdenken an verschiedene Gegenstände bald da, bald dort an, und begnügte sich, das Besondere im Begriffe zu fassen. So ergaben sich ihm von selbst nicht nur mehrere verschiedene, sondern auch von einander unabhängige Gebiete der Wissenschaft. Damit war dann freilich das Bemühen nicht ausgeschlossen, für diese Gebiete doch noch einen gemeinsamen Mittelpunkt und ein gemeinsames Band zu suchen. Aristoteles erkannte auch diese Aufgabe und dieses Bedürfniß für die Wissenschaft an; er suchte auch, jene zu lösen, dieses zu befriedigen. Aber auch hier offenbarte sich die Eigenthümlichkeit seines wissenschaftlichen Denkens und seiner wissenschaftlichen Methode. Aus dieser Eigenthümlichkeit gieng die Metaphysik hervor, zunächst als die Wissenschaft von den höchsten allgemeinen Bestimmungen des Seyns und des Denkens. Diese war ihm das nächst-höhere Allgemeine über jenen drei besonderen Gebieten der Logik, Physik und Ethik. Allein damit war freilich die Einheit des speculativen Gedankens noch nicht gefunden und gegeben, noch weniger die Einheit des Systemes. Was diese betrifft, so war er überzeugt, daß es dem menschlichen Denken nicht gelingen könne, sie zu erreichen und zu vollenden. Er hatte dafür zwei Gründe:

Einmal drang sich ihm, eben in der besonderen Betrachtung der besonderen Gegenstände, indem er sich ganz in die eigenthümliche Beschaffenheit derselben hineindachte, die Ueberzeugung auf, daß nicht auf alle dasselbe wissenschaftliche Verfahren und dieselbe wissenschaftliche Behandlung anwendbar sey. Dieß ist, sagt Aristoteles,* eben die Angelegenheit des wissenschaftlichen Denkers, daß er bei jedem Gegenstand, den er behandelt, nur denjenigen Grad von Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Einsicht hervorzubringen suche, dessen die Natur des Gegenstandes fähig ist.

Schon mit dieser Ansicht und Ueberzeugung konnte Einheit des Systemes nicht bestehen. Hiezu kam der weitere Grund, der sich dem Aristoteles auch an dem Beispiel der platonischen Philosophie bewährte.

* Vergl. S. 143 dieses Werkes.

Digitized by Google

Jener gemeinsame Mittelpunkt und jenes gemeinsame Band, worin alle die besonderen Gebiete der Wissenschaft zur Einheit gesammelt und verbunden werden sollten, kann nur die Idee Gottes seyn. Nun erkannte Aristoteles freilich die Wahrheit und Nothwendigkeit der Idee mit derselben Ueberzeugung an, wie Platon. Auch seine speculative Vernunft setzte Gott als die Ursache und den Zweck, als Anfang und Ende des Daseyns, und zwar wollte sein Verstand sich nicht mit einer Idee begnügen, die, nur Gegenstand des reinen Denkens und der begeisterten Phantasie, über dem Endlichen schwebt, sondern die Idee sollte in die Wirklichkeit eingeführt, das Wirkliche sollte von der Idee aus in seiner vernünftigen Nothwendigkeit begriffen werden, und eben hierauf bezog sich hauptsächlich auch seine Polemik gegen die platonische Ideenlehre, sofern sie dieses nicht leiste, indem sie sich immer im Gebiete des Allgemeinen halte, ohne den Uebergang zu dem wirklichen Einzelnen zu finden (ohne die Kraft zu haben, sich zu individualisiren). Aber wie unvollständig und unvollkommen die Lösung dieser großen Aufgabe, in Allem Gott, und Alles in Gott zu begreifen, dem menschlichen Geiste gelinge, konnte demselben hellen Verstande nicht verborgen bleiben. So zog er sich wieder in die besonderen Gebiete zurück, und verweilte am liebsten innerhalb derselben. Ueber den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen verbreitet sich Aristoteles, er sucht alles Besondere dem Gedanken zu unterwerfen; aber ein System der Philosophie finden wir bei ihm nicht.*

Diese Ueberzeugung brachte bei ihm im Allgemeinen eine in manchen Aeußerungen sehr bescheidene Schätzung menschlicher Kraft und menschlichen Vermögens hervor. Die menschliche Wissenschaft erschien ihm gar nicht als eine vollkommene und unfehlbare; dem Menschen, sagte er, ist nur wenig von dem wissenschaftlichen, also auch von dem göttlichen Leben vergönnt, deßwegen rastete aber doch sein Geist nicht, sondern mit Resignation auf das vollständige Gelingen strebte er, das Daseyn zu begreifen; fand er ja in dem Denken und Wissen, als solchem, an und

* Daher denn auch die Darstellung der aristotelischen Philosophie, wenn sie nicht in das Besondere eingehen kann, sondern sich im Allgemeinen halten muß, so große Schwierigkeiten hat und als unbefriedigend, mangelhaft erscheint.

Digitized by Google

für sich seine Lust und seine Befriedigung. Wir finden hier eine merkwürdige Erscheinung:

Kaum hatte sich der Geist des Platon in den reinen Aether der göttlichen Idee erhoben, um von da aus die Welt zu betrachten und zu erkennen, so drängte sich schon dem Aristoteles das Bewußtseyn auf, daß der menschliche Geist diese Höhe nicht behaupten könne, in das Gebiet des Endlichen herabsteigen und von da aus hinaufblicken müsse. So werden wir wohl sagen dürfen: die Philosophie des Aristoteles befinde sich zwar in der einen Hinsicht allerdings auf derselben Höhe, wie die des Platon; aber in einer andern Hinsicht bilde sie doch auch den Wendepunkt, wo die griechische Wissenschaft die Nothwendigkeit erkennt, von jener idealischen Höhe, auf welche sie durch Platons Geist emporgehoben wurde, wieder herabzusteigen.

Aus diesen Gründen also erklärt es sich, warum bei Aristoteles die einzelnen Theile der Philosophie aus der Einheit herausgetreten sind und ein Bestehen für sich, ja beziehungsweise unabhängig von einander haben.

Nicht minder einer näheren Betrachtung werth sind die Folgen dieses Verfahrens.

Auf der einen Seite hatte dasselbe unverkennbare Vortheile. Es schieden sich nicht nur im wissenschaftlichen Bewußtseyn die besonderen Gebiete des Daseyns und des Wissens bestimmter von einander ab und stellten sich in dieser Abscheidung deutlicher dar, sondern es gewannen auch die Untersuchungen in den einzelnen Theilen einen weiteren Umfang, einen mehr das Besondere und Einzelne betreffenden Inhalt, wie dieß die Logik und die Naturphilosophie des Aristoteles bezeugen, daher die Philosophie des Aristoteles so umfassend, so vielseitig und reich an mannigfaltigen Untersuchungen und an mannigfaltigem Stoffe ist. Auch hat Aristoteles, indem er in die eigenthümliche Natur jedes besonderen Gegenstandes einging und diese in der Wissenschaft zu begreifen suchte, in wichtigen Fällen den Irrthum glücklicher vermieden und die Wahrheit besser getroffen, als Platon; man erinnere sich nur an die Lehren Beider über die sittlichen Verhältnisse des menschlichen Lebens, wie Ehe, Familie, Staat, Recht. Auf der anderen Seite aber, indem die denkende Betrachtung in die Vielheit und Mannigfaltigkeit des Daseyns

Digitized by Google

eingieng, entrückte sich auch dem Geiste die Einheit und der Zusammenhang des Ganzen, und, indem der besondere Gegenstand isolirt wurde, konnte die Behandlung desselben einseitig werden. Am bemerkenswerthesten ist in historischer Hinsicht das Schicksal, welches die Lehre vom Denken und vom Erkennen traf.

Die Form und der Gehalt des Denkens war bei den griechischen Philosophen, mit denen wir in unserer ersten Abtheilung uns beschäftigten, in ungetrennter Einheit. Die Sophistik löste diese Einheit auf, indem sie die Form sogar benützte, um den Gehalt für die Wissenschaft zu vernichten. Sokrates aber strebte dahin, die auseinander getretenen Gegensätze wieder zu vereinigen, die Form mit dem Inhalt gleichsam zu versöhnen; bei Platon stellen sie sich wieder ganz in der Einheit dar, und diese ist um so vollkommener, je mehr die Elemente, Form und Gehalt, für sich entwickelt waren. Bei Aristoteles dagegen schieden sich wieder Form und Inhalt, wie seine logischen Schriften deutlich genug zeigen; auch die Kraft und Thätigkeit des Denkens behandelte er als einen besonderen Gegenstand und es war somit wenigstens die Einleitung getroffen, daß man eine Theorie des Denkens aufstellen könne, die mit dem Inhalt der Philosophie selbst in keinem Zusammenhang steht. Dieses mußte auch (freilich erst nach Aristoteles) um so eher wirklich geschehen, je mehr der Gehalt der Speculation gleichgültig wurde, an Interesse verlor. Eine solche Gleichgültigkeit konnte endlich um so leichter entstehen, weil Aristoteles selbst darauf verzichtete, über den Inhalt der Philosophie Meister zu werden. Es wird uns daher nicht befremden, wenn wir in der folgenden Abtheilung die griechischen Philosophen mit Untersuchungen theils über die bloße Form des Denkens, theils über den Grund und die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntniß auf eine Art beschäftiget finden, bei welcher der Gehalt der Speculation zurücktritt oder wenigstens nur einer untergeordneten Theilnahme gewürdiget wird.*

Dieß über den theoretischen Theil der aristotelischen Philosophie.

* Das Seitenstück bildet das Ueberwiegen der Ethik über die Speculation; — auf beiden Seiten büßte die Philosophie ihren höheren, reellen Gehalt ein; ließ die höchsten Probleme der Speculation ganz in untergeordnetem Werthe liegen.

Digitized by Google

Ein ähnliches Reſultat werden wir finden, wenn wir den praktiſchen Theil genauer unterſuchen und vergleichen.

Nach Platon iſt das ſittliche Handeln ein Handeln nach Ideen und Idealen und beſteht darin, daß man das innere und äußere Leben in allen ſeinen Eigenſchaften, Beziehungen und Verhältniſſen nach Ideen und Idealen bilde und ebendamit zu einem wahren, guten und ſchönen Kunſtwerk mache. Mit einem Worte: das ſittliche Handeln iſt ein Handeln aus Vernunft und Phantaſie. In der platoniſchen Philoſophie drückt ſich eine Begeiſterung für das Leben und die Bildung deſſelben aus. Der platoniſche Weiſe tritt muth- und hoffnungsvoll mit ſeiner Idee und ſeinem Ideale in das Leben hinein, um auch nach Außen denſelben Alles ähnlich und gleich zu machen. Der ariſtoteliſche dagegen zieht ſich in das Innere zurück, verzichtet auf eine Um- und Fortbildung des äußeren Lebens, findet ſich in der Beſchäftigung, das Daſeyn zu begreifen, befriediget, und iſt er genöthiget, aus ſich herauszugehen und äußerlich zu handeln, ſo überlegt er verſtändigerweiſe, was er thun und laſſen ſoll, was nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig, d. h. was den beſtehenden Eigenſchaften und Verhältniſſen der Dinge angemeſſen ſeyn möchte. Hierin offenbart ſich wieder eine Reſignation, oder wohl gar eine entſchiedene Abneigung gegen die Idee und das Ideal. Dieſelbe iſt allerdings in dem Syſteme begründet, namentlich in der Art und Weiſe, wie Ariſtoteles die Idee Gottes und ihre Bedeutung für die Welt und den Menſchen beſtimmte; auf der anderen Seite mag ſie dem Ariſtoteles auch durch die äußeren Umſtände und Verhältniſſe aufgedrungen worden ſeyn; denn er lebte in einer Zeit der politiſchen Verwirrung und Zerrüttung, welche wenig Luſt und Hoffnung in der äußeren Thätigkeit finden ließ, vielmehr einlud, in die innere Welt des Gedankens und der Betrachtung ſich zurückzuziehen.

Auch auf Seiten der praktiſchen Philoſophie hat bei Ariſtoteles die Idee und das Ideal bei weitem die Bedeutung nicht mehr, wie bei Platon, und ſo können wir wohl ſagen, daß in Beziehung auf die Grundidee das ariſtoteliſche Syſtem dem platoniſchen nachſteht, mögen wir nun dieſe Idee von der einen oder der anderen Seite betrachten, in ihrem Verhältniſſe zum theoretiſchen oder zum praktiſchen Theile der Philoſophie.

Digitized by Google

Nach den Lehrsätzen des theoretischen Theiles ist Gott nicht überall in der Natur auf gleiche Weise gegenwärtig, als die bewegende Ursache, sondern unmittelbar wirkt er nur auf den ewigen Himmel und dessen Bewegung, und mittelbar auf alle übrigen Naturerscheinungen, denn diese alle stehen unter dem bestimmenden Einfluß des Himmels. Insofern, könnte man sagen, erscheint der Begriff vom Verhältnisse Gottes zu der Welt als beschränkt nach der Analogie endlicher Verhältnisse, wie sie innerhalb der Natur selbst, zwischen den endlichen Dingen untereinander gefunden werden. Darnach kann es auch weniger befremden, daß schon bei dem zweiten Lehrer der peripatetischen Schule nach Aristoteles, bei Straton, die Idee Gottes rein-physischen Kräften Platz machen mußte. Wenn nach Platon das Endliche und Sinnliche nur insofern Realität und Wahrheit hat, als es an dem Uebersinnlichen Theil nimmt, so hat dagegen bei Aristoteles das Uebersinnliche nur insofern Wahrheit, Realität und Bedeutung, als es zur Erklärung und zum Begreifen des Endlichen dient. Da es aber hiezu, nach dem eigenen Geständnisse des Aristoteles, nur auf eine sehr unvollständige und mangelhafte Weise wirklich verwendet werden kann, muß sich auch sein Werth und seine Bedeutung für die Wissenschaft vermindern.

Nehmen wir den praktischen Theil der Philosophie, so ist die göttliche Idee zwar in dem menschlichen Denken und Erkennen gegenwärtig, aber nicht in dem menschlichen Wollen und Handeln wirksam. Dieß wird bewegt und geleitet durch die Bedürfnisse des Lebens und die Reflexion auf die Beschaffenheit der Dinge und die Verhältnisse des menschlichen Daseyns.

In der aristotelischen Philosophie hat die Idee Gottes weder für die Wissenschaft noch für das Leben diejenige intensive und extensive Bedeutung, mit welcher sich die platonische Philosophie einen so erhabenen und erhebenden Charakter zu geben wußte. In Absicht auf die ideale Einheit des Ganzen hat also die platonische Philosophie den Vorzug, in Absicht auf das begriffsmäßige Erkennen des Besonderen die aristotelische. Nimmt man nun hinzu, daß bei Platon jene ideale Einheit des Ganzen an sich nicht im reinen Gedanken, sondern auch im Bilde der Phantasie ergriffen ist, und in ihrer Beziehung auf das Besondere entweder gar nicht zur Bestimmung, oder häufig zu einer

Digitized by Google

verkehrten und irrthümlichen gelangt, so wird man den wissenschaftlichen Gewinn der aristotelischen Philosophie höher schätzen müssen, als den der platonischen, wenn auch in jener die Idee der Einheit verkümmert ist. Jedenfalls wird man anerkennen müssen, daß auf Seiten des Aristoteles die größere wissenschaftliche Besonnenheit ist und verständigere Werthschätzung der Kräfte des menschlichen Geistes im Verhältniß zu der Aufgabe der Philosophie.

Noch ist übrig, von der nächsten Geschichte der aristotelischen Philosophie das Wichtigste anzugeben.

Der Nachfolger des Aristoteles im Lyceum war

2. Theophrastos,

der uns besonders durch seine Charakterschilderungen bekannt geworden ist. Außer denjenigen Werken, welche, wie (S. 99) schon bemerkt wurde, wohl nur Erläuterungen der aristotelischen Philosophie waren, scheint er auch neue Untersuchungen, namentlich in der Logik, eingeleitet zu haben.

Neben dem Theophrast und zu gleicher Zeit mit ihm widmete sich Eudemos von Rhodos der Darstellung und Erklärung der aristotelischen Philosophie in verschiedenen Schriften. Unmittelbare Schüler von Aristoteles waren auch noch Dikäarchos von Messene in Sicilien und Aristorenos von Tarent. Allein schon bei diesen, noch mehr bei den folgenden Aristotelikern treffen wir bedeutende Abweichungen von der Lehre des Stifters an. Auf den Theophrastos folgte als Lehrer der peripatetischen Schule

3. Straton.

Bei diesem findet man schon eine von Aristoteles abweichende Naturwissenschaft, mit welcher er sich auch ausschließlich beschäftigte (Cicer. Acad. post. 1, 9. de Finib. Bon. V, 5.), und daher den Beinamen φυσικος erhielt. Er machte den Versuch, die Natur ganz allein aus sich selbst zu erklären und dachte sich daher dieselbe als bildende Kraft, aber nicht als bildend nach Begriffen und Zwecken, wie er überhaupt das geistige Prinzip ganz aus der Natur verbannte und einzig und allein materielle Prinzipien anerkannte; daher man ihn des Atheismus beschuldigte. Diejenigen, die ihn lieber als Pantheisten bezeichnen wollen, müssen

Digitized by Google

doch, nach allen vorhandenen Nachrichten, zugeben, daß ſein Pantheismus einen rein-materialiſtiſchen Charakter hatte. Dafür zeugt auch Cicero, wenn er von Straton ſagt: fecit Deum sine animo. Alles Leben, alle geiſtige Thätigkeit iſt nach Straton Product der Materie. So bald und ſo entſchieden gieng die ariſtoteliſche Philoſophie in Materialismus über. Auf daſſelbe Reſultat hatte übrigens ſchon früher Dikäarchos die Pſychologie geführt. Er behauptete, daß, was man Seele nennt, nicht ein beſonderes Weſen, eine beſondere Subſtanz ſey, ſondern Product von der Organiſation des Körpers, ebendaher von dem Körper unzertrennlich und ſterblich mit dem Körper (Cic. Tusc. Q. 1, 10. 31.); daſſelbe bezeugt auch Stobäus, wenn er ſagt, nach Dikäarch ſey die Seele ἁρμονια των τετταρων στοιχειων. Eine ähnliche Anſicht hatte Ariſtoxenos, von Tarent, Philoſoph und Muſiker; er erklärte die Seele für die Harmonie des Körpers (Cic. T. Q. 1, 10). Auf den Straton folgte

4. Lycon

als Lehrer im Lyceum. Dieſer ſcheint ſich weniger mit den theoretiſchen, als mit der praktiſchen Philoſophie beſchäftiget zu haben, und man findet von nun an überhaupt deutlich den Einfluß der bereits entſtandenen und verbreiteten epikureiſchen und ſtoiſchen Philoſophie.

So erfuhr die ariſtoteliſche Philoſophie daſſelbe Schickſal, wie die platoniſche, daß ſie ſehr bald unbedeutend und immer unbedeutender wurde, die Tiefe der Speculation und die Schärfe des Begriffes einbüßte.

III. Schlußbetrachtung.

Dieſelbe ſchließt ſich nothwendig an die Schlußbetrachtung über den erſten Abſchnitt (S. 82 — 87) an. Das Reſultat von dieſer war, daß dem Geiſte gegen die eingetretene Vernichtung aller wiſſenſchaftlichen, religiöſen, ſittlichen und politiſchen Grundſätze und Ueberzeugungen kein Heil- und Rettungsmittel übrig geblieben, als in ſich ſelbſt einzugehen und zur klaren und vollen Beſinnung über ſich ſelbſt zu gelangen. Es wird ſich zunächſt fragen, was die Philoſophen des zweiten Abſchnitts in

Digitized by Google

dieser Beziehung geleistet haben? Unverkennbar sind nun aber hierin ihre Verdienste. In Sokrates kam der Geist nicht nur zur wahren und tiefen Besinnung über sein Wesen, sein Verhältniß zu Gott und seine sittliche Bestimmung, sondern auch zum Bewußtseyn der Gesetze, wornach diese Besinnung zum Wissen und zur Wissenschaft erhoben werden könne und solle. Dieses Bewußtseyn entwickelte sich an und mit jenem Inhalt immer reicher und bestimmter, und als die Früchte dieser Entwicklung stellen sich uns die philosophischen Systeme des Platon und des Aristoteles dar. In diesen zeigt die griechische Philosophie nach ihrer ganzen bisherigen Geschichte den reichsten Inhalt in der ausgebildetsten Form. Wir haben bereits diese zwei in ihrer unmittelbaren Beziehung zu einander betrachtet und gegen einander verglichen. Hier scheint noch die Aufgabe übrig zu seyn, dieselben mit einander theils auf die vorangegangenen geschichtlichen Formen der griechischen Philosophie, theils auf die höchste Aufgabe der Philosophie, theils endlich auf die wichtigsten Interessen und Zwecke des Lebens zu beziehen.

Was den ersten Gesichtspunkt betrifft, so ist bereits theils ausgesprochen, theils angedeutet worden, daß in Folge der von Sokrates ausgegangenen Anregung Platon und Aristoteles den vollständigen, auch die einzelnen Theile oder Glieder unterscheidenden Begriff der Philosophie gewonnen hatten. Wenn in den Philosophemen des ersten Abschnitts einerseits das Logische und Ethische mit dem Physischen verbunden und vermischt war, andererseits (in der Sophistik) das Dialectische den ganzen Inhalt der Philosophie aufzehrte, so wurde jetzt die Philosophie als ein wohl gegliedertes Ganze unterschiedener Theile erkannt, welches durch die Kraft und Kunst der Dialektik seinen Zusammenhang und sein Bestehen erhielt. Was den wissenschaftlichen Inhalt dieser Theile betrifft, so setzten sich freilich Beide zu dem Früheren in das Verhältniß, daß sie sich über dasselbe stellten; aber wie Platon diese Superiorität insofern übte, als er die mannigfaltigen, verschiedenen Elemente zu vereinigen suchte, so machte Aristoteles dieselbe dadurch geltend, daß er vermittelst verständiger, scharfer, gründlicher Kritik sich zu einem eigenthümlichen positiven Begriffe erhob. In jenem möchte die bei Platon überall mitwirkende Kraft der Phantasie, in diesem die bei Aristoteles überhaupt rein

Digitized by Google

wirkende Macht des Denkens nicht zu verkennen seyn. Eine nothwendige Folge davon ist, daß die aristotelische Philosophie einen viel schärfer ausgeprägten individuellen Charakter an sich trägt, vermöge dessen sie sich auch viel weniger anderen philosophischen Vorstellungsarten zu assimiliren vermochte, als dieß bei der platonischen immer der Fall war. Platon übernahm die Rolle des Vermittlers, welcher disparate Elemente zu vereinigen, zusammenzuflechten versuchte, Aristoteles die des Kritikers, der aus der begriffsmäßigen Verarbeitung solcher Elemente einen selbstständigen, reinen, positiven Begriff zu gewinnen weiß, mit welchem er die überwundenen Differenzen beherrschen kann. Wie dann aber jeder von Beiden die unterschiedenen Theile der Philosophie behandelte und bearbeitete, darüber sind bereits die allgemeinen Bemerkungen gemacht worden.

Gehen wir also zum zweiten Gesichtspunkt über, die höchste Aufgabe der Philosophie. Wir meinen damit die *speculative Theologie*. Der Unterschied zwischen beiden Philosophen scheint sich hier in besonders auffallender Weise hervorzuheben. Bei Platon ist Gott der Inbegriff aller idealen Vollkommenheit, der intellectuellen und ethischen, und mit seinem Denken und Wollen überall in der Welt gegenwärtig und wirksam. Aber nach seiner eigenthümlichen Art weiß Platon dieses ideale Wesen auch wieder der menschlicheu Vorstellung und dem menschlichen Gemüth nahe zu bringen. Anders verfuhr Aristoteles; sein Streben gieng dahin, den Begriff Gottes sozusagen in den Aether des *reinen Gedankens* zu erheben; *nur im reinen Denken* kommt auch der Mensch in Gemeinschaft mit Gott; und dasselbe Streben, Gott in einer heiligen Höhe über allem Endlichen zu erhalten, drückt sich auch in der Art und Weise aus, wie Aristoteles das Verhältniß Gottes zu der Natur bestimmt. Theils an sich, theils in geschichtlicher Hinsicht bemerkenswerth ist die aristotelische Lehre von der ewigen Bewegung des Himmels und der Ursache derselben. Zur Erklärung dieser stetigen Bewegung, sagt Aristoteles de Coelo II. 3. 1, reicht die Seele nicht aus, als diejenige Kraft, durch welche die Himmelssphäre gezwungen würde, nicht stille zu stehen; denn diese Bewegung ist keine gewaltsame, sondern die der Natur des Himmels angemessene. Auch könnte das Leben einer solchen Seele nicht schmerzlos und glücklich seyn; denn

Digitized by Google

die gewaltsame Bewegung müßte mühevoll und ohne alle geistige Erquickung seyn. Eine solche bewegende Seele wäre elender, als die der belebten Wesen, unter welchen keines ist, das nicht im Schlafe von der Arbeit ausruht; sie wäre gleich dem Ixion, der auf dem rastlos rollenden Rade herumgetrieben wird.* Sonach muß wohl Gott die unmittelbare Ursache von dieser ewigen Bewegung des Himmels seyn; wie Aristoteles sagt: Als das höchste und letzte Prinzip aller Bewegung bethätigt der göttliche Geist den Himmelsstoff zur kreisenden Bewegung des Fixsternhimmels, durch welche weiter die Sonne und die Planeten bewegt und durch deren Umläufe die irdischen Erscheinungen bewirkt werden. Hierauf also beschränkt sich in der geistigen und materiellen Welt die Gemeinschaft Gottes mit dem Endlichen. Hieran mag sich dann die mit der gemachten Unterscheidung verwandte Bemerkung anknüpfen, daß, wenn Platon die Aufgabe und das Interesse der Philosophie in die Erkenntniß ihres höchsten Gegenstandes, der absoluten göttlichen Vernunft, setzte, Aristoteles dagegen in dem Wissen als solchem — mit Abstraction von dem Gegenstand — jene Aufgabe gelöst und dieses Interesse befriediget fand. Der reine Enthusiasmus für das Wissen als solches ist der Geist, von welchem die aristotelische Philosophie beseelt und durchdrungen wird. Wie leicht dieses, je nach der Subjectivität der Individuen und dem Einflusse des allgemeinen Zeitgeistes, zur Gleichgültigkeit gegen jeden Inhalt führen, aus dieser Gleichgültigkeit aber endlich, weil denn doch das schlechthin inhaltslose Wissen nicht nur ohne Werth und Bedeutung ist, sondern aufhört, Wissen zu seyn, auch in Gleichgültigkeit gegen das Wissen, als solches, und in absolute Negation des Wissens umschlagen konnte, diese Betrachtung liegt wohl sehr nahe.

Was endlich die Beziehung auf die wichtigsten Interessen und Zwecke des Lebens anbelangt, so sind die Religion und der Staat zu berücksichtigen. Zur Religion, nämlich der öffentlich anerkannten und geltenden hat die aristotelische Philosophie, so wie sie in den Schriften ihres Urhebers vorliegt, eine so entfernte Beziehung, daß wohl nur sehr wenige Auserwählte irgend

* Man denkt hier wohl nicht bloß an die platonische Lehre von der Weltseele, sondern auch an die epikureische von der seligen Ruhe der Götter.

Digitized by Google

eine bestimmte Anwendung von derselben auf den Polytheismus machten. Die rein speculative Lehre des Aristoteles und der Volksglaube gehörten so ganz verschiedenen, von einander so weit entfernten Gebieten an, daß eine allgemeine bedeutende Gefährdung des letzteren kaum zu befürchten war. Zwar wurde, wie auch oben (S. 97) angeführt worden, Aristoteles der Irreligiosität angeklagt und entgieng den Folgen dieser Anklage durch die Flucht; allein die näheren Umstände dieser Anklage, vom wem sie ausgegangen und welche Motive ihr zu Grund gelegen, sind nicht bekannt. Ganz anders verhielt es sich mit der Theologie Platons. Allerdings war sie in ihrem rein-vernünftigen Inhalt über den Volksglauben erhaben und im Gegensatz mit demselben; aber, wie sie schon mit ihren anthropomorphistischen Nebenbestimmungen das allgemeine Bewußtseyn und Gefühl ansprechen konnte, so suchte sie sogar in ihren mythischen Einkleidungen und Ausschmückungen sich der Volksreligion zu nähern und in eine gewisse Beziehung und Verwandtschaft mit derselben zu setzen. Daher sie, wie sich später zeigen wird, den heidnischen Religionsphilosophen eine sehr willkommene Gehilfin wurde. Umgekehrt war die platonische Lehre vom Staat für die Interessen und Zwecke des wirklichen Lebens unfruchtbar; von einer Anwendung und Ausführung derselben in der Wirklichkeit, bestimmt in der Wirklichkeit der Gegenwart konnte gar nicht die Rede werden. Dagegen hätten die der Beobachtung und Vergleichung der in der Wirklichkeit gewesenen oder seyenden Gestalten des politischen Lebens entnommenen, rein-verständigen Lehren des Aristoteles allerdings für die Wirklichkeit lehrreich und bildend werden können; aber in der Zeit, wo die griechischen Staatsformen zerfielen oder ihrer Auflösung entgegen giengen, hatten sie nur noch den Werth, der Ausdruck des bewußten, verständigen Urtheils über Vergangenheit und Gegenwart zu seyn.

Innere und äußere Anzeigen deuten darauf hin, daß die griechische Philosophie in Platon und Aristoteles ihren Höhepunkt erreicht hat, in demselben Zeitpunkt, in welchem die politischen Formen und Verfassungen des griechischen Lebens in Trümmer gehen.

Digitized by Google

Dritter Abſchnitt.

Von Epikur und Zeno bis Sextus Empirikus.

(a. C. 250 — p. C. 200.)

Rückgang der Philoſophie in beſondere, untergeordnete Formen, Schwächung durch Popular-Philoſophie und Eklekticismus, endliche Auflöſung in Skepticismus.

I. Einleitung.

Das große macedoniſche Reich, welches ſeine Herrſchaft über Macedonien und Griechenland, über Egypten, über Aſien bis an den Indus ausbreitete, war geſtiftet, aber auch gleich nach dem Tode ſeines Stifters wieder zerfallen. Nach mancherlei inneren Bewegungen bildeten ſich daraus das macedoniſche, das egyptiſche (unter den Ptolomäern oder Lagiden) und das ſyriſche (unter den Seleuciden), aus welch letzterem ſich mehrere beſondere Staaten ſchieden, namentlich Pergamum (an der weſtlichen Küſte von Kleinaſien).

In Griechenland ſchien der alte Geiſt der Selbſtſtändigkeit und Freiheit wieder aufleben zu wollen, theils in Sparta, wo Kleomenes die alte lykurgiſche Verfaſſung wieder herſtellte, theils in dem ätoliſchen und noch mehr in dem achäiſchen (a. 210) Bunde unter Aratus und Philopömen. Allein nun fieng die römiſche Herrſchaft an ſich überall hin auszubreiten und Alles ſich zu unterwerfen, Macedonien, Griechenland (a. 145 Zerſtörung Corinths und 84 Eroberung Athens), Syrien (64), Judäa (63), Egypten (30). So entſtand Ein Ganzes, ein großer politiſcher Körper, in welchem die beſonderen Theile, ſo verſchieden ſie auch unter einander ſeyn mochten, eine genauere Verbindung und vielſeitigeren Verkehr mit einander erhielten.

Dieſe politiſchen Ereigniſſe hatten auf den Fortgang der wiſſenſchaftlichen Bildung überhaupt, insbeſondere auf die Geſchichte der Philoſophie einen höchſt bedeutenden Einfluß.

Zuerſt im Allgemeinen kommt in Betracht, daß in Folge der Eroberungen Alexanders griechiſche Sprache, Wiſſenſchaft und Bildung ſich in Aſien und Egypten verbreiteten, überhaupt der Occident und der Orient in vielfache geiſtige Wechſelwirkung

Digitized by Google

mit einander kamen. Griechische Wissenschaft lockte Orientalen nach Griechenland, und umgekehrt, erregte das Orientalische die Wißbegierde und Theilnahme der Griechen. In Folge der Eroberungen der Römer drang griechische Sprache, Literatur und Bildung auch in Rom ein. Was die erste bedeutende Veranlassung und Anregung hiezu gab, war der Umstand, daß drei griechische Philosophen, Kritolaos (Peripatetiker), Karneades (Akademiker) und Diogenes der Babylonier (von Seleukia, Stoiker), Repräsentanten von drei philosophischen Schulen, als Gesandte der Athenienser nach Rom kamen (a. 155). Die Aufnahme, welche diese drei Männer daselbst fanden, war von keiner sehr günstigen Vorbedeutung für das weitere Gedeihen der griechischen Philosophie unter den Römern. Zwar die römische Jugend wurde durch die Kenntnisse und Bildung dieser ausgezeichneten Philosophen, besonders durch die Beredsamkeit des Karneades hingerissen. Desto unwilliger und mißvergnügter über die Gegenwart der Griechen waren die alten strengen Römer, besonders Marcus Porcius Cato. Diese sorgten dafür, daß die Gesandten sobald als möglich entlassen wurden, und kurz darauf erschien ein Befehl, daß kein griechischer Philosoph in Rom geduldet werden sollte, wie dasselbe schon früher gegen die griechischen Rhetoren verfügt worden war.

Die Gründe dieser Abneigung der Römer gegen griechische Kunst und Wissenschaft überhaupt, insbesondere gegen Philosophie, waren, wie man aus den Schriften Ciceros entnehmen kann, folgende:

Der praktisch-politische Geist der Römer, welcher in ihrem Patriotismus wurzelte, verwarf jede Speculation, noch vielmehr also das contemplative Leben des Philosophen, als unnütz, zweckwidrig, unwürdig. Das Vaterland, die Beförderung seiner inneren Wohlfahrt, die Ausbreitung seines Ruhmes und seiner Macht nach Außen, dieß war der einzig würdige Gegenstand, welchem der Römer seine ganze Thätigkeit widmen sollte. Mit diesen Grundsätzen stand es in geradem Widerspruch, daß die Jünglinge sich mit philosophischen Studien zu beschäftigen anfiengen, sogar Männer sich von den Staatsgeschäften zurückzogen, um sich den Wissenschaften zu widmen. Es mißfiel dieses den strengen patriotischen Männern um so mehr, weil es gerade in

Digitized by Google

die Zeit fiel, wo die Republik zu wanken anfieng und das Vaterland der thätigsten Theilnahme und Hilfe, der ganzen ungetheilten Kraft seiner Bürger zu bedürfen schien. Hiezu kam wohl auch die Sorge für Reinerhaltung der römischen Grundsätze und Sitten in Absicht auf Privat-, Familien- und Staatsleben, ein Grund, der seine Rechtfertigung in der unverkennbaren Thatsache fand, daß aus der griechischen Philosophie und dem griechischen Leben der Geist des Ernstes und der Achtung für das Bestehende, für die religiösen und sittlichen Mächte, welche das Leben des Einzelnen und des Ganzen bewahren und zusammenhalten, gewichen war. Nicht ohne Einfluß war endlich der römische Nationalstolz. Diesem war es an und für sich unerträglich, daß fremde Cultur so hoch geschätzt und der inländischen vorgezogen wurde. Noch mehr aber fand er sich beleidiget, wenn er den damaligen Zustand der griechischen Staaten und ihr Verhältniß zum römischen Volk betrachtete. Die Griechen waren bereits politisch gesunken und von den Römern abhängig. Der Sieger sah mit einer gewissen Verachtung auf den Besiegten herab und es gereichte ihm nicht zur Ehre, die Sitten und die Bildung des Ueberwundenen zu bewundern und anzunehmen. Einem homini græculo (das war das Gefühl und das Urtheil mancher Römer), der kein freies Vaterland mehr hatte, keinem selbstständigen Volk mehr angehörte, mochte es wohl ziemen, seine Muße mit philosophischen Speculationen auszufüllen, aber einem viro romano gravi et digno, dem Bürger eines großen, sieg- und ruhmgekrönten, herrschenden Volkes stand es nicht wohl an, diesen græculis nachzuahmen, bei ihnen in die Schule zu gehen. Indessen verlor sich diese Strenge bald, je genauer die Römer die griechische Wissenschaft und Kunst kennen lernten, und bald wurde es Sitte, daß die Römer griechische Lehrer und Erzieher in ihre Häuser nahmen oder ihre Söhne nach Griechenland, insbesondere nach Athen schickten, um griechische Wissenschaft und Bildung zu gewinnen. Scipio Afrikanus hatte den griechischen Philosophen Panätius zum Begleiter, als er nach Egypten zog. Sulla brachte griechische Bücher (namentlich die Schriften des Aristoteles) und Gelehrte nach Rom. Lukullus gieng als Quästor in Macedonien und während des mithridatischen Krieges viel mit griechischen Philosophen (namentlich

Digitized by Google

Antiochus, Cicer. Acad. Prior. II, 2) um, brachte gleichfalls eine große Bibliothek griechischer Schriften nach Rom und beförderte sehr die Liebe zur griechischen Philosophie.

Griechische Wissenschaft war auf diese Weise Gemeingut aller cultivirten Völker des römischen Weltreiches, die griechische Sprache diejenige geworden, in welcher sich nicht nur Gelehrte, man kann sagen, alle höher Gebildeten in den europäischen, asiatischen und afrikanischen Ländern jenes Reiches verstanden. Hatten die Römer mit ihren Waffen jenen großen politischen Körper geschaffen, so waren es die Griechen, welche mit ihrer Wissenschaft und Kunst diesen Körper begeistigten.

Eine natürliche Folge von diesem Allem war, daß die Sitze wissenschaftlicher Bildung und wissenschaftlichen Unterrichts sich vervielfältigten und in verschiedene Länder vertheilten. Außer Athen, wo — das erste Beispiel der Art — die Kaiser Hadrian und Mark Aurel von Staatswegen Unterrichtsanstalten für Rhetorik und Philosophie gründeten — waren solche Sitze Rom,* Alexandrien, Antiochia und Tarsus (in Syrien), Pergamum, ferner Städte in Bithynien und Cappadocien, auf Rhodus u. s. w.

Wenn in allen diesen wissenschaftlichen Instituten griechische Wissenschaft in griechischer Sprache das Hauptelement war; so versteht sich doch zum voraus, daß die wissenschaftlichen Studien überhaupt viel mannigfaltiger und reicher werden mußten, und besonders griechische Philosophie mit noch anderen Elementen und an verschiedenen Orten mit verschiedenen Elementen vermischt und dadurch umgebildet wurde. Hauptsächlich kommen hier die Elemente der verschiedenen positiven Religionen, zunächst also der jüdischen und heidnischen, in Betracht. Auch das Christenthum hatte sich in unserem Abschnitt schon im römischen Weltreich ausgebreitet. Aber dieses Elementes wollen wir erst in der zweiten Periode erwähnen und damit dann auch erst die Darstellung von dem Einfluß der jüdischen und heidnischen Religion auf die Geschichte der Philosophie verbinden.

Soviel geht aus Allem hervor, daß die Verhältnisse, unter welchen sich die Geschichte der Philosophie in diesem dritten

* Im Jahre 89 n. C. G. hatte Domitian die Philosophen aus Rom vertrieben.

Digitized by Google

Abſchnitt fortentwickelt, nicht mehr ſo einfach ſind, als ſie in dem erſten und zweiten Abſchnitt waren und daher auch die Philoſophie nicht mehr denſelben abgeſchloſſenen Charakter an ſich trägt.

Hieraus entſpringt dann auch einige Schwierigkeit für die nun folgende Aufführung der Perſonen, welche in der Geſchichte der Philoſophie dieſes Abſchnitts eine mehr oder minder bedeutende Rolle ſpielen; am zweckmäßigſten wird es wohl ſeyn, ſie mit Rückſicht auf die Verwandtſchaft und den geſchichtlichen Zuſammenhang ihrer philoſophiſchen Lehren zu gruppiren. Wir beginnen mit

1. Epikur, wurde geboren zu Gargettus bei Athen (a. 337) von armen Eltern, indem aus Mangel an hinreichendem Vermögen ſein Vater Kindern Unterricht geben mußte, und ſeine Mutter ſich mit allerlei magiſchen Künſten ernährte. Unter dieſen Umſtänden kann auch ſeine Erziehung nur ſehr mittelmäßig geweſen ſeyn (Cic. de Fin. I, 7. am Ende). Die erſte Veranlaſſung, ſich mit den Philoſophen bekannt zu machen, gab ihm der Umſtand, daß ihm ſein Sprachlehrer die Frage: woraus das Chaos, aus welchem, nach Heſiod alles hervorgegangen, ſelbſt entſtanden ſey? nicht beantworten konnte, ſondern ihn damit an die Philoſophen verwies.

Zuerſt fielen ihm die Schriften Demokrits in die Hände und machten einen ſolchen Eindruck auf ihn, daß er der Lehre dieſes Mannes in der Hauptſache immer treu blieb. Indeſſen ſuchte er auch andere Philoſophen auf, namentlich hörte er in Athen den Akademiker Xenokrates und den Peripatetiker Theophraſt. Die Folge davon war — Geringſchätzung der Wiſſenſchaft an und für ſich und entſchiedene Richtung auf das Praktiſche. Er ſtiftete daher eine eigene Schule; zuerſt lehrte er in Kleinaſien, ſpäter wanderte er nach Athen und lehrte da (305—310) in einem Garten, daher ſeine Schüler den Beinamen: *οἱ ἀπο των κηπων* erhielten (alſo zu derſelben Zeit, wo in der Akademie Polemon, der Nachfolger des Xenokrates, und in dem Lyceum Theophraſt lehrte). Er ſtarb, 71 Jahre alt, in Athen und hinterließ ein Teſtament, welches Diogenes Laertius vollſtändig aufbewahrt hat. Es ſpricht ſich darin eine zärtliche Fürſorge für Einzelne aus, die er liebgewonnen hatte, es enthält dann

Digitized by Google

auch Anordnungen, die sich auf Erhaltung und Fortpflanzung seiner Schule und seines Andenkens beziehen. So vermachte er dem Hermachos, der ihm als Lehrer nachfolgte, und allen, welche dasselbe Amt bekleiden würden, seinen Garten; daher die Vorsteher und Lehrer der epikureischen Schule bisweilen κηποτυραννοι heißen; so verordnete er eine jährliche Feier seines Geburtstages und eine monatliche Zusammenkunft seiner Freunde und Schüler, um sein Andenken zu feiern.

Was seinen persönlichen Charakter betrifft, so sind die Urtheile darüber so entgegengesetzt, als man sich nur denken kann.

Nach einigen Urtheilen wäre er nicht nur ein unwissender, sondern auch ein gemein- und niedriggesinnter Mann gewesen, der den Genuß des gröbsten sinnlichen Vergnügens für den einzigen Zweck seines Lebens gehalten und in einer solchen Lust auch mit seinen Schülern geschwelgt habe (Epicuri de grege porcus). Sehr günstig urtheilen dagegen über seinen persönlichen Charakter unter den Alten Cicero, Seneca und Diogenes Laertius.

Cicero, welcher der epikureischen Philosophie sehr abgeneigt war, unterscheidet doch genau zwischen der Lehre und dem persönlichen Charakter des Epikur (de Fin. Bon. et Mal. II., 25. Tusc. Quæst. II., 19.).

Diogenes Laertius sagt von denen, welche die ungünstigen Urtheile fällen, μεμηνασιν ουτοι; und erinnert an Epikurs Leutseligkeit und Gefälligkeit gegen alle Menschen, an seine Pietät gegen seine Eltern, seine Wohlthätigkeit gegen seine Brüder, seine Mäßigkeit und Genügsamkeit, an die große Anhänglichkeit und Liebe, welche alle seine Schüler gegen ihn hatten, endlich an das ehrenvolle Zeugniß seines Vaterlandes selbst, welches die Statue Epikurs in Erz aufstellen ließ.

Besonders merkwürdig sind aber die Urtheile des Seneca (man vergl. Ep. 12. 32. De vita beata, 13. 28.).

Er giebt deutlich zu verstehen, daß die ungünstigen Urtheile über Epikur theils von dem Uebelwollen, theils von dem Unverstand der Stoiker herrühren, und bekennt, daß er denselben nicht beistimmen könne, ob er gleich zur Stoischen Schule gehöre. Den Grund jener ungünstigen Urtheile müssen wir also vorerst in dem Partheihaß der Stoiker suchen, wobei zu bedenken ist,

Digitized by Google

daß die stoische Schule fast zu gleicher Zeit mit der epikureischen entstand, und diese außerordentlichen Beifall fand; hiezu kam der wissenschaftliche Mißverstand, dem die epikureische Philosophie ausgesetzt war; wie sonst scharfsinnige Männer in dem Auffassen, Erklären und Beurtheilen der epikureischen Philosophie unglücklich waren, lehren die Beispiele eines Cicero, Plutarch u. a. Endlich aber ist nicht außer Berechnung zu lassen der praktische Mißbrauch, den allerdings Viele von der epikureischen Lehre machten, indem sie ein wüstes Leben unter den Schutz und Schirm dieser Autorität stellten. Seneca de Vit. beat. sagt: Non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiæ sinu abscondunt et eo concurrunt, ubi audiunt, laudari voluptatem. Nec æstimatur voluptas illa Epicuri (ita enim mehercules sentio), cum sobria et sicca sit, sed ad nomen ipsum advolant, quærentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum. Am richtigsten werden wir wohl den Epikur beurtheilen, wenn wir von ihm sagen, daß er ein Mann gewesen sey, der ohne tieferen speculativen Geist und ohne gründliche wissenschaftliche Bildung die Dinge nehmen zu müssen glaubte, wie sie sich in der Erscheinung darbieten, und den Hauptzweck alles Strebens darein setzte, daß man, seine natürlichen Gefühle, Affecte und Leidenschaften beherrschend, in menschenfreundlicher geselliger Verbindung mit anderen Menschen das Leben genieße, soweit es Natur und Schicksal vergönnen.

Hieraus läßt sich auch erklären, daß seine Lehre vielen Anklang fand und seine Schule sehr zahlreich war. Diogenes Laertius sagt: es seyen so viele Anhänger, daß ganze Städte sie nicht fassen könnten; und Cicero: Epicurei totam Italiam occupaverunt; sie erhielt sich auch lange, noch mehrere Jahrhunderte nach Christus.

Die ächten Schüler Epikurs zeichneten sich durch Anhänglichkeit an die Person und Lehre ihres Meisters und durch gefällige Freundschaft gegen einander aus.

Epikur war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, indem er gegen 300 Volumina hinterließ. Was auf uns gekommen ist, ist

1. dasjenige, was Diogenes Laertius aufbewahrt hat, nämlich außer dem Testamente

Digitized by Google

a) drei Briefe, *περι φυσικων*, *περι μετεωρων*, *περι ηθικων*,

b) *κυριαι δοξαι*, ratæ sententiæ, die jeder Epikureer auswendig lernen mußte;

2. eine bei den Nachgrabungen in Herkulanum gefundene Schrift *περι φυσεως*, von welcher man aber nur Bruchstücke gewinnen konnte, die keinen großen Gewinn gewähren.

Diesen Mangel ersetzt einigermaßen Lucretius mit seinem Gedicht de Natura Rerum, worin er die epikureische Lehre aus den Schriften Epikurs selbst darstellt (III. v. 14. seq.).

Ein großes Verdienst um eine genauere Kenntniß und richtige Beurtheilung Epikurs und seiner Lehre erwarb sich seiner Zeit der französische Philosoph Gassendi (1592—1655) durch seine Uebersetzung und Erläuterung von Lib. X. des Diogenes Laertius, durch seine Abhandlung de Vita et Moribus Epicuri und durch sein Syntagma philosophiæ Epicureæ.

Von den nachfolgenden Lehrern der epikureischen Schule verdient keiner in der Geschichte der Philosophie besondere Erwähnung, ebenso keiner von den bloßen Anhängern derselben außer dem so eben genannten Römer, Lucretius.

2. Zeno, geboren zu Kittion (Cittium), einer Seestadt auf der Insel Cyprus, die von den Phöniciern erbaut worden war, im Jahr 358 v. C.

Sein Vater, ein reicher Kaufmann, machte ihn zuerst mit der griechischen Philosophie bekannt, indem er ihm von Athen, wohin er oft in Geschäften reiste, allerlei philosophische Schriften, besonders von Sokratikern, mitbrachte. Später in seinem dreißigsten oder zwei und dreißigsten Jahre reiste Zeno selbst nach Athen, theils in Handelsgeschäften, theils, ohne Zweifel, um die Philosophen, die er bisher nur aus ihren Schriften kannte, persönlich kennen zu lernen und zu hören. Hiezu mag er noch um so mehr gestimmt worden seyn, da er eben in einem Schiffbruche sein Vermögen verloren hatte. Zuerst hielt er sich an den Cyniker Krates. Obgleich dieser Unterricht auf seine nachherige Philosophie einen entscheidenden Einfluß hatte, so gefiel ihm doch die cynische Gleichgültigkeit gegen äußeren Anstand und Schicklichkeit und die cynische Verachtung aller Wissenschaft

Digitized by Google

und Gelehrſamkeit nicht. Er wandte ſich daher auch an andere Philoſophen, namentlich an die Akademiker, Xenokrates und Polemon, und die Megariker, Chronos und Stilpon. Die Dialektik der letzteren zog ihn beſonders an. Schon während er dieſe Philoſophen hörte, ſcheint er damit umgegangen zu ſeyn, ſich aus den verſchiedenen Lehrſyſtemen eine eigene Anſicht zu bilden. Polemon (den er zuletzt hörte, Cic. Ac. post. 1. 9.) ſoll zu ihm geſagt haben: wir merken wohl, daß du nach Art der Phönizier durch die Hinterthüre dich einſchleichſt und philoſophiſche Lehrſätze ſtiehlſt. Wirklich fieng auch Zenon bald (etwa fünf Jahre ſpäter als Epikur) an, eine eigene Philoſophie in einer eigenen Schule zu lehren. Er lehrte in einer der ſchönſten Hallen Athens, die von den vielen Gemälden, womit ſie ausgeſchmückt war, das Beiwort ποικιλη hatte, oft auch κατ' ἐξοχην Stoa genannt wurde; daher der Name: Stoiker, Stoiſche Schule und Philoſophie. Seine Schule erlangte bald einen großen Ruhm und war zahlreich beſucht; was beſonders anzog, war ſeine ſcharfſinnige und gewandte Dialektik und ſeine ſtrenge, erhabene Moral, welcher auch ſein Leben angemeſſen war. Geachtet und geehrt von ſeinem Vaterlande, von Athen (die Athenienſer legten bei ihm die Schlüſſel zu den Feſtungswerken der Stadt nieder und ſetzten ihm ein Denkmal, mit der Inſchrift, daß ſein Leben ſeinen Lehren vollkommen gleich geweſen ſey), geachtet und geehrt von Auswärtigen, namentlich dem macedoniſchen Könige, Antigonus Gonatas, der ihn einlud, zu ihm zu kommen, um ihn die Philoſophie zu lehren, ſtarb er, nach Einigen in ſeinem 98, nach Anderen im 72, nach Anderen im 80 Jahre. Seine Todesart erzählt Diogenes Laertius ſo: Er ſey, als er von ſeiner Schule heimgieng, ſchwer gefallen, ſo daß er einen Finger brach. Mit der Hand auf die Erde ſchlagend, habe er die Worte aus der Niobe ausgerufen: ἐρχομαι τι μ' ἀνεις und ſich dann ſogleich zu Hauſe erdroſſelt. Sein Nachfolger in der Stoa war

a) Kleanthes, geboren zu Aſſus in Lycien, anfänglich ein Fauſtkämpfer. Er wird als ein Mann von geringen Talenten, aber von tüchtigem Charakter und außerordentlichem Eifer und Fleiß geſchildert. Weil er ganz arm war, verdiente er Nachts durch Arbeit ſeinen Unterhalt, um den Tag über den Studien

Digitized by Google

ſich widmen und namentlich die Schule des Zenon beſuchen zu können. Dieſer treue Eifer (er hörte neunzehn Jahre lang den Zenon) war es auch, was den letzteren bewog, ihn zu ſeinem Nachfolger in der Stoa zu ernennen; er ſtand derſelben bis in ſein achtzigſtes Lebensjahr vor und endete ſein Leben durch Hunger. Ihm folgte im Lehramt an der Stoa

b) Chryſippos, geboren in Soli in Cilicien (280), ein Mann von außerordentlich gewandtem Geiſte, ausgezeichnetem Scharfſinn, ſehr umfaſſenden Kenntniſſen und ungewöhnlicher ſchriftſtelleriſcher Fruchtbarkeit. Mit dieſen Eigenſchaften und mit dieſer Thätigkeit galt er für die Stütze der Stoa, beſonders in ihrem Kampfe mit der Akademie. — Sein Nachfolger war

c) Zenon von Tarſus; an ihn ſchließen ſich an Diogenes, der Babylonier (S. 171), Antipater, von Tarſus oder Sidon, Panätius von Rhodus, der auch in Rom lehrte (S. 172), Poſidonius von Apamea in Syrien, auch der Rhodier genannt von der Schule, die er in Rhodus hielt.

3. Pyrrhon, geb. zu Elis, ein Zeitgenoſſe des Ariſtoteles, begleitete Alexander den Großen auf ſeinen Feldzügen in Aſien und wurde nachher Prieſter zu Elis. Ein Freund und Schüler von ihm war Timon, aus Phlius, Verfaſſer einer philoſophiſchen Satyre, unter dem Namen: σίλλοι.

4. Arkeſilaos (Arkeſilas), geboren in Pitane, einer Stadt in Aetolien. Nachdem er ſich in der Beredtſamkeit, Dichtkunſt und Mathematik ausgebildet hatte (Cicer. Acad. prior. II, 6.), kam er nach Athen, wo er Lehrer der verſchiedenen philoſophiſchen Schulen hörte, namentlich den Theophraſt und den Polemon, und zuletzt das Amt eines Lehrers in der Akademie bekleidete (Stifter der ſogenannten neuen, zweiten, mittleren Akademie). Hierin folgten ihm Lakydes, von Cyrene, Evander, von Phokis, Hegeſinos, von Pergamum; ſodann

a) Karneades; dieſer ſtammte aus Cypern; zuerſt der Stoa zugethan, gieng er zur Akademie über und wurde bald der gefürchtetſte Gegner der ſtoiſchen Schule, beſonders da er mit vielſeitigen Kenntniſſen und gründlichem Verſtande eine gewandte, hinreißende Beredtſamkeit verband (Stifter der ſogenannten dritten Akademie). Auf ihn folgte

Digitized by Google

b) Kleitomachos, von Carthago; nach Ciceros Schilderung homo et acutus, ut Poenus, et valde studiosus ac diligens; Cicero führt von ihm auch eine Schrift de sustinendis assensionibus an (Acad. prior. II. 31.). — Endlich

c) Philon, aus Larissa in Thessalien. Im mithridatischen Kriege flüchtete er sich nach Rom und lehrte daselbst; Cicero erwähnt (Acad. prior. II. 4.) eine verloren gegangene Schrift von ihm.

5. Antiochus von Ascalon (gest. 69), der mit Lukullus in Alexandrien war; eine Schrift von ihm unter dem Titel: Sosus erwähnt Cicero in der eben vorhin angezogenen Stelle.

6. Aenesidemus, geboren in Gnossus auf der Insel Creta, lebte ungefähr 50 Jahre vor Christus in Alexandrien. An ihn schließen sich Agrippa, Menodotus von Nikomedien, und

7. Sextus, mit dem Beinamen Empirikus (von der medicinischen Schule, zu der er sich hielt), an, gegen das Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts in Alexandrien, Verfasser zweier Werke: *Πυῤῥωνειων ὑποτυπωσεων βιβλια τρια*, und: *Προς τους μαθηματικους βιβλια ἑνδεκα* (sechs gegen die Mathematiker im engern Sinne und fünf gegen die Philosophen).

Wenn dieß diejenigen Männer sind, an welchen als den Hauptgliedern die Geschichte der Philosophie fortgeht, so verdienen auch noch mehrere Andere erwähnt zu werden, wenn sie gleich sozusagen nur Nebenrollen spielen. Zuerst nennen wir die bedeutendsten Römer; diese sind:

Cicero, geb. a. 106 a. C. Nachdem er schon in Rom den Unterricht verschiedener griechischer Philosophen genossen hatte, gieng er aus Furcht vor Sulla, den er durch die Vertheidigung des Sextus Roscius sich zum Feinde gemacht hatte, nach Athen und hörte auch hier wieder verschiedene Lehrer der Philosophie. Im theoretischen Theile neigte er sich zur neuen Akademie, im praktischen zur Stoa hin. Ueberall jedoch ist das Streben sichtbar, durch eklektische Methode die verschiedenen Theorien des Platon, Aristoteles und Zenon zu vereinigen. In der Auffassung und Beurtheilung der verschiedenen Systeme legt er zwar keinen tiefen philosophischen Geist, auch keine scharfe und feine wissenschaftliche Kritik an den Tag, wohl aber besaß er ausgebreitete Kenntnisse der griechischen Philosophie aus den Schriften der griechischen Philosophen. Besonders um die Nachwelt erwarb

Digitized by Google

er sich dadurch ein großes Verdienst, daß er seine vielen philosophischen Schriften verfaßte, die alle aus griechischen Quellen geschöpft und mehr oder weniger griechischen Mustern nachgebildet sind. Mit diesem Verdienst steht das zweite in Verbindung, welches er sich um die Bildung der römischen Sprache für Darstellung philosophischer Gegenstände erwarb.

Lucretius, geb. a. 95 a. C.; sein Lehrgedicht: de Natura Rerum, worin er die epikureische Philosophie mit vieler Gewandtheit, zum Theil mit dichterischer Begeisterung vorträgt, ist eine in ihrer Art einzige Erscheinung in der römischen Literatur.

Seneka (Lucius Annäus), geb. zu Corduba in Spanien, a. 3 p. C. Seine Briefe, seine Schriften naturwissenschaftlichen, psychologischen, ethischen Inhalts haben in Absicht auf Darstellung und Gedanken viel Eigenthümliches. Endlich

Markus Aurelius Antoninus, der Kaiser (161—180). In seinem griechisch geschriebenen Werkchen: εἰς ἑαυτον spricht sich ein ungemein zartes sittliches Gefühl, welches sich auch auf scheinbar ganz unbedeutende Handlungen erstreckt, eine durchgebildete, liebenswürdige Humanität und eine die ganze Gesinnung durchdringende Religiosität aus; „wir finden bei ihm eine gewisse kindliche Frömmigkeit, die er nicht seinem Stoicismus, sondern nach seiner eigenen Aussage dem Einflusse einer frommen Mutter auf seine Erziehung verdankte.“ Man muß gewiß einen Einfluß des Christenthums auf die Lehren dieses Mannes annehmen, wenn man denselben auch nicht bestimmt nachweisen kann, und wenn er gleich gegen die Christen so wenig wohlwollend gesinnt war, daß er sie härter, als mancher seiner Vorgänger, verfolgen ließ. Der Grund hievon lag theils in einer gewissen Anhänglichkeit an die Staats-Religion, wovon er sich nicht ganz frei machen konnte, einer Anhänglichkeit, die man abergläubisch genannt hat, billiger Weise aber aus seiner politischen Stellung als Oberhaupt des römischen Reiches erklären, sogar rechtfertigen muß, theils darin, daß er vermöge seiner stoischen Gemüthsruhe in der Begeisterung, womit die Christen in den Tod giengen, oft den Tod suchten, eine blinde und der bürgerlichen Ordnung gefährliche Schwärmerei sah. *

* Vergl. Neander's Kirchengeschichte. Bd. I. Abth. 1.

Digitized by Google

Endlich dürfen, zum Theil im Hinblick auf bedeutende Erscheinungen in der zweiten Periode der Geschichte der Philosophie, noch folgende Männer nicht übersehen werden.

Die pythagoreische Philosophie wurde repräsentirt durch Anarilaos von Larissa, der (unter der Regierung Augusts) wegen Verdachtes der Magie aus Italien verbannt wurde, Nikomachos, von Gerasa, der in der Zahlenlehre des Pythagoras eine höhere verborgene Weisheit suchte, Sekundus von Athen.

Das Andenken an den Cynismus erhielten Demonax von Cypern, der in Athen lehrte, und Peregrinus Proteus, aus Parium in Mysien, der sich zu Olympia verbrannt haben soll (beide im zweiten christlichen Jahrhundert).

Als Platoniker zeichneten sich aus Theon aus Smyrna, der gewisse Lehren Platons vermittelst mathematischer Begriffe und Lehrsätze zu erläutern suchte; Alkinous, Verfasser eines kurzen Abrisses der platonischen Philosophie, Plutarchos von Chäronea, der außer seinen berühmten Lebensbeschreibungen ausgezeichneter Männer mancherlei Schriften, zur Philosophie und Geschichte derselben gehörig, hinterließ.

Am besonnensten und nüchternsten waren die Stoiker und Peripatetiker: von jenen nennen wir den Epictet, einen freigelassenen Sclaven, der, aus Rom verbannt, in Nikopolis in Epirus eine Schule errichtete und da den Flavius Arrianus zum Schüler hatte, welcher die Philosophie seines Lehrers in Schriften niederlegte; von diesen außer Kratippos von Mitylene, der (40 Jahre a. C.) in Athen lehrte, den Alexander von Aphrodisias, Commentator des Aristoteles, der eine eigene exegetische Schule stiftete (er lehrte theils in Athen, theils in Alexandrien) und in einer auf uns gekommenen Schrift die stoische Lehre vom Fatum bestritt.

In Epikur, Zenon und Pyrrhon (mit seinen späteren Geistes-Verwandten) sind die Hauptformen und Richtungen bezeichnet, welche die griechische Philosophie in diesem Abschnitt annahm; nämlich einerseits Ueberwiegen des ethischen Elementes und Interesses, andererseits Skepsis und Resignation auf das Wissen und die Wissenschaft. Diese zwei Richtungen sind dann näher mit einander verwandt, als man auf den ersten Blick zu glauben

Digitized by Google

geneigt iſt. Denn diejenigen, welche dem ethiſchen Element den Primat einräumten, verhielten ſich auch mehr oder minder, in größerem oder kleinerem Umfang gleichgültig gegen das Wiſſen, und jene Reſignation ſtrebte zuletzt doch auch einen ethiſchen Zweck an, in welchem ſie ſich für den Verluſt des Wiſſens zu entſchädigen ſuchte.

Beide Richtungen waren ſodann theils die Fortſetzungen eines früher ſchon bereiteten Anfanges, theils durch die Verhältniſſe der Gegenwart erweckt und laſſen ſich aus dieſen zwei Momenten ganz einfach begreifen.

Die epikureiſche Philoſophie nämlich iſt die Fortſetzung der cyrenaiſchen, die ſtoiſche die der cyniſchen und der Pyrrhonismus eine Reminiſcenz aus der ſokratiſchen Zeit, welche durch die Verhältniſſe der Gegenwart erweckt wurde. Was dieſe betrifft, ſo möchte hauptſächlich der gedoppelte Umſtand in Betracht kommen: Einerſeits hatte Ariſtoteles in Bezug auf die höchſte Aufgabe der Philoſophie das Beiſpiel einer Reſignation gegeben, welches für Andere um ſo verführeriſcher, aber auch um ſo größerer Mißdeutung und um ſo größerem Mißbrauch ausgeſetzt ſeyn mußte, je größer, kräftiger und überlegener der Geiſt des Ariſtoteles war. Andererſeits waren mit dem Umſturz des ganzen politiſchen Zuſtandes nicht nur die Schranken des Rechtes und der Sitte, die bis dahin die Geſinnungen, Zwecke und Handlungen der Menſchen hatten beſtimmen können, gefallen, ſondern überhaupt alle Ueberzeugungen erſchüttert werden; ſomit war dem einzelnen Menſchen das Bedürfniß nahe gelegt, den Zweck und ſofort den Troſt und die Ruhe des Lebens in ſich ſelbſt, in der Subjectivität zu ſuchen. Dieß iſt ein für die ganze folgende Geſchichte der Philoſophie bis zur Erſcheinung des Chriſtenthums höchſt bemerkenswerther Umſtand.

II. Die Geſchichte der Philoſophie.

A. Die epikureiſche Schule.

Dem Epikur iſt die Philoſophie eine Thätigkeit, die durch Nachdenken und Mittheilung ein glückliches Leben macht (*ἐνεργεια λογοις και διαλογισμοις εὐδαιμονα βιον περιποιουσα*). In dieſer Definition ſchon iſt die vorherrſchende, ſubjectiv-praktiſche

Digitized by Google

Tendenz der epikureischen Philosophie deutlich ausgedrückt. Der reine wissenschaftliche Enthusiasmus des Aristoteles, der das Wissen rein um seiner selbst willen, als Erkenntniß des Wirklichen, liebte und anstrebte, ist durch die Maxime verdrängt, das Wissen habe nur Werth, so fern es Mittel ist, um sich subjectiv wohl zu befinden. Dieser Tendenz gemäß ist die Moral der wichtigste Theil derselben. Indessen nimmt Epikur auch die Physik und die Logik, oder, wie er sie nannte, die Kanonik als Theile der Philosophie an. Aber sie sind nach ihm jenem ersten und vornehmsten Theile durchaus untergeordnet und dienstbar.

Die Physik hat nämlich die Aufgabe, eine richtige Erkenntniß von der Natur und dem Wesen der Dinge in ihrem Verhältnisse zu dem Menschen zu geben, und zwar zu dem Zweck, um damit den physischen und religiösen Aberglauben zu vernichten; denn wie durch diesen die Glückseligkeit gestört wird, so wird sie durch jene Erkenntniß befördert. Aber diese richtige Naturkenntniß ist nicht möglich ohne Einsicht in das menschliche Erkenntniß-Vermögen und die Kriterien der Wahrheit. So hat alles übrige Wissen nur in sofern Werth, als es mit dem Zwecke der Glückseligkeit in Verbindung und Zusammenhang steht.

Die Logik ist nach Epikur der erste Theil der Philosophie und derjenige, von welchem das Studium der Philosophie ausgehen muß; die Physik wirft nach vielen Seiten Licht auf die Ethik — wir müssen also zuerst die Kanonik und dann die Physik darstellen.

Die Kanonik.

Der Anfang und die Quelle aller menschlichen Erkenntniß ist die sinnliche Wahrnehmung (*αἰσθησις*). Alle Vorstellungen von Dingen also, die nicht Gegenstand der Wahrnehmung sind, müssen doch aus sinnlichen Wahrnehmungen gebildet seyn. Epikur giebt auch die verschiedenen Arten an, wie aus den sinnlichen Wahrnehmungen unsere Vorstellungen, Begriffe und alle übrigen Erkenntnisse gebildet werden; nämlich

1) *κατ' ἀναλογιαν*, wenn wir z. B. aus der Vorstellung eines Menschen die von einem Zwergen oder Riesen bilden;

2) durch *συνθεσις*, wenn wir aus der Wahrnehmung eines

Digitized by Google

Menschen und eines Pferdes, die Vorstellung eines Centauren bilden;

3) *καθ' ὁμοιοτητα*, wenn wir uns die Vorstellung einer Stadt machen, indem wir sie einer wirklich gesehenen nachbilden;

4) besonders zu bemerken sind aber die *προληψεις*, d. h. die allgemeinen Vorstellungen, die aus wiederholten sinnlichen Wahrnehmungen entstehen. Solche Vorstellungen sind nothwendig, um die Dinge zu erkennen, zu denken, um Urtheile über sie zu fällen, daher sie Epikur *προληψεις* nennt. An die Bildung dieser *προληψεις* schließt sich

5) das Urtheil an, die *δοξα* oder *ὑπολῃψις*.

Es fragt sich nun: welche Erkenntniß ist wahr? Wo liegt das Kriterium der Wahrheit? Epikur antwortet:

1) Jede sinnliche Wahrnehmung ist wahr; denn an den sinnlichen Wahrnehmungen nehmen weder Verstand noch Gedächtniß Antheil; man sieht also nicht ein, wie an dem, was den Sinnen sich darbietet, irgend etwas verändert, hinzugethan oder hinweggenommen werden kann. Sodann kann auch kein Sinn den andern widerlegen, denn sie haben ja verschiedene Objecte; ebensowenig kann der Verstand die Sinne widerlegen, denn der Verstand erhält ja alle seine Begriffe und Gedanken erst durch die Sinne.

Aber widerlegen denn nicht die Wahrnehmungen eines und desselben Sinnes einander, wie wenn wir z. B. denselben Thurm in der Nähe viereckigt und groß, in der Ferne rund und klein sehen. Diesen Einwurf gegen die durchgängige Wahrheit der sinnlichen Anschauungen widerlegt Epikur mit seiner Lehre von den *εἰδωλα*, imagines; was wir nämlich sehen, sind nicht die Gegenstände selbst, sondern körperliche Bilder (*τυποι, εἰδωλα*), die sich von den Gegenständen ablösen (*ἀπορροαι*). Diese Bilder sind nun allerdings dem Gegenstande, von dem sie sich ablösen, in Hinsicht auf Figur und Farbe ähnlich, aber, weil sie sich mit außerordentlicher Schnelligkeit bewegen, so kann sich in dieser Bewegung ihre ursprüngliche Größe und Gestalt verändern. So kommt es, daß wir z. B. den viereckigten Thurm in der Ferne rund und klein sehen, in der Nähe eckigt und groß; die Ecken des Bildes haben sich in der Bewegung abgestoßen und abgerieben und das ganze Bild hat sich verkleinert.

Digitized by Google

Das *εἰδωλον* aber, also das, was wir eigentlich sehen, ist wirklich rund und klein und unsere sinnliche Anschauung also wahr. So philosophirt Epikur und man kann wohl sagen, was Cicero sagt: tota res ficta est pueriliter.

Uebrigens aus der Wahrheit der sinnlichen Anschauungen folgt auch die Wahrheit der *προληψεις*, und in diesen zwei Erkenntnissen liegt also das Kriterium der Wahrheit, der Irrthum aber in der *ὑπολῃψις* oder *δοξα*, in dem Urtheil, das wir fällen, ohne uns der sinnlichen Evidenz versichert zu haben; dieses können wir aber, wenn wir bei der Betrachtung der Gegenstände verweilen (*προσμενειν*).

2) Wahr ist auch dasjenige, was aus dem sinnlich Evidenten mittelbar folgt, durch dasselbe bestätigt und nicht widerlegt wird.

Dieß ist der ganze kritische und logische Apparat, mit welchem Epikur bei seinem Philosophiren ausreicht.

Die Physik.

Aus Nichts wird Nichts und ebensowenig kann Etwas in Nichts aufgelöst werden; diese Sätze sollen aber bei Epikur aus der Erfahrung abstrahirt seyn (Lucret I. 160—270). Das Universum besteht einestheils aus Körpern, anderntheils aus dem Leeren (*κενον*, *χωρα*, *φυσις ἀναφης*). Daß Körper sind, zeigt die sinnliche Wahrnehmung, daß ein Leeres seyn müsse, folgt daraus, weil die Körper doch irgendwo seyn und sich bewegen müssen.

Außer den Körpern und dem Raume ist Nichts; die Körper sind zusammengesetzt (*συγκρισεις*, *συγκριμματα*) und insofern veränderlich und auflösbar. Da nun aber Etwas nicht in Nichts aufgelöst werden kann; so müssen den zusammengesetzten, veränderlichen und auflösbaren Dingen untheilbare, unveränderliche Dinge zum Grunde liegen, *ἀμερῃ*, *ἀδιαιρετα*, *ἀμεταβλητα*, *ἀτομα*. Diese Atome sind demnach die Ur- und Grund-Stoffe, aus denen die ganze Körperwelt gebildet ist. Daher heißen sie *ἀρχαι*, *στοιχεια*, *των ὀντων ὑλῃ*, *πρωτα σωματα*, *πρωτα μεγεθῃ*, principia, initia, elementa, primordia rerum; sie heißen auch *πανσπερμια*, *μοναδες*, sie sind nicht Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, *ἀνεπαισθητα*, *ἀορατα*, sondern blos Object des Verstandes, *λογω θεωρητα*.

Digitized by Google

Die weſentlichen Qualitäten derſelben (ποιοτητες) ſind: Größe (μεγεθος), Figur (σχημα) und Schwere (βαρος). Andere Eigenſchaften der Körper, z. B. Farbe, Wärme entſtehen erſt bei Vereinigung der Atome und durch dieſelbe.

Die Atome bewegen ſich mit unendlicher Schnelligkeit und dieſe Bewegung hat ſo wenig angefangen, als die Atome ſelbſt; ſie iſt in Folge von der Schwere der Atome ſenkrecht. Weil aber, wenn alle Atome dieſe ſenkrechte Bewegung hätten, keine Vereinigung und Verwickelung (ἐπιπλοκη, συστροφη) möglich wäre; ſo muß man bei einem Theile eine unendlich kleine Abweichung von der ſenkrechten Bewegung annehmen. Hiedurch entſtehen unendlich viele Weltkörper, verſchieden an Größe und Figur, die in ununterbrochener innerer Bewegung ſich früher oder ſpäter auflöſen.

Das Univerſum iſt unendlich, weil außer demſelben Nichts ſeyn kann (ἀπειρον παν) und zwar in Hinſicht auf Menge der Atome und Größe des leeren Raumes. Denn wäre die Menge der Atome endlich, der Raum unendlich, ſo würden ſich die Atome in dem unendlichen Raume zerſtreuen, es wäre keine Vereinigung der Atome möglich; umgekehrt wären die Atome unendlich und der Raum endlich, ſo hätten ſie ja keinen Platz.

Die Pſychologie.

Die Seele iſt nicht das Reſultat von der Vereinigung und Zuſammenwirkung körperlicher Kräfte, ſondern ein beſonderer Theil des menſchlichen Weſens, wie Arme, Füße u. ſ. w.

Die Seele iſt körperlich; denn, wäre ſie unkörperlich, ſo könnte ſie weder wirken, noch afficirt werden; ferner wird ſie ja von dem Körper berührt und berührt denſelben, aber nur Körperliches berührt ſich.

Sie iſt ein überaus feiner und dünner Körper, und eigentlich zuſammengeſetzt aus überaus feinen, glatten und runden Atomen; ſonſt könnte ſie nicht den ganzen Körper durchdringen; auch verliert ja der Körper, wenn er todt iſt, Nichts von ſeinem Gewichte.

Dieſe Atome, aus welchen die Seele zuſammengeſetzt iſt, haben verſchiedene Qualitäten, ſind feuer-, luft- und wind- oder hauch-artig; woraus Epikur auch die verſchiedenen Temperamente erklärt, indem z. B. da, wo in der Miſchung der

Digitized by Google

Seelen die Feuer-Atome vorherrſchend ſind, das hitzige Temperament entſteht. Außer dem nimmt aber Epikur in der Seele noch Atome von einer vierten unbekannten und unbenannten Qualität an, vermöge welcher der Menſch die Empfindung und das Denken hat. Dieſe Atome ſind das λογικον, welches in der Bruſt ſeinen Sitz hat, während die anderen Atome das ἀλογον ſind, welches den ganzen Körper durchſtrömt und die Wechſelwirkung zwiſchen dem λογικον und dem Körper vermittelt. So haben wir auch hier, freilich unter einer beſondern Form, die Unterſcheidung zwiſchen der Seele, als der allgemeinen Lebenskraft, und dem Geiſte, als der Denkkraft. Und es iſt wirklich bemerkenswerth, daß auch dieſer Materialiſt zwiſchen der allgemeinen, durch den ganzen Körper verbreiteten Lebenskraft und zwiſchen dem denkenden Prinzipe unterſcheidet, daß er zwiſchen dieſem und dem Körper keine unmittelbare Wechſelwirkung annimmt, ſondern dieſe Wechſelwirkung durch das ἀλογον vermittelt werden läßt, endlich daß er beſonders von derjenigen Qualität, kraft welcher die Seele Empfindung und Denken hat, ſagt, ſie habe keinen Namen; hierin liegt doch ein geheimes Geſtändniß, daß er die geiſtigen Wirkungen aus der Materie nicht erklären könne. Aber die Unfähigkeit ſich irgend eine andere Subſtanz zu denken, als die körperliche, und irgend eine andere Einwirkung, als die phyſiſche, hielt ihn in dem Materialismus feſt und er ſuchte ſich dieſen zu mildern, indem er ſich immer feinere Materie dachte. Dabei führte nach der Darſtellung des Lucrez (III, 408 fg.) Epikur viele Gründe an, um zu beweiſen, daß die Seele mit dem Körper entſtehe und vergehe; weßwegen uns der Tod nicht betreffe. Wir beſtehen aus Leib und Seele, ſagten die Epikureer, da nun der Tod eine Trennung und Auflöſung des Leibes und der Seele iſt, ſo giebt es keinen Tod, ſo lange wir ſind, und wenn der Tod iſt, ſind wir nicht mehr.

Ueber die Theologie

des Epikur urtheilt Cicero (de Nat. deor. 1, 30. 44.) ſo: Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse deos, re sustulisse. Wiefern dieſes Urtheil begründet iſt, wird ſich aus Folgendem ergeben:

Nach einigen auf uns gekommenen Stellen verwarf Epikur

Digitized by Google

den Glauben an die Götter, indem er die an ſich oder nach ſeinem Dafürhalten falſchen und widerſprechenden Vorſtellungen, die man ſich von den Göttern machte, beſtritt. Die Menſchen, ſagte er, ſtellen ſich die Götter als ewige und ſeelige Weſen vor und laſſen dieſelben doch das Geſchäft der Weltregierung übernehmen, ſie legen ihnen auch Liebe und Haß und andere Affecte bei und bilden ſie überhaupt nach menſchlicher Art. Indem er dieſes Urtheil fällte, glaubte er nichts Gottloſes zu thun; denn, ſagte er, gottlos iſt nicht derjenige, welcher die Götter der Menge läugnet oder aufhebt, ſondern welcher den Göttern die Meinungen der Menge anheftet.

So verhält ſich Epikur zu den im Volksglauben verbreiteten Vorſtellungen von den Göttern; was ſetzt er nun aber an die Stelle derſelben als die ſeinem Urtheile nach vernünftige Wahrheit?

Daß es höhere (über dem Menſchen), unſterbliche und ſeelige Weſen gebe, davon ſcheint er überzeugt geweſen zu ſeyn. Wenn er ſich auf Traum-Geſichte beruft, in welchen den Menſchen ungewöhnlich große, menſchenähnliche Geſtalten erſcheinen, denen man Leben und Empfindung beilege, weil ſie ſich bewegen, und Ewigkeit, weil ſie immer wieder erſcheinen; ſo muß man freilich annehmen, er habe die Vorſtellung und den Glauben an jene unſterbliche und ſeelige Weſen mehr für ſubjective Einbildung, als für objectiv-begründet gehalten. Allein er beruft ſich auch auf den objectiven Grundſatz der gleichmäßigen Vertheilung von Gegenſätzen (ἰσορροπία oder ἰσονομία): weil ſo viel endliche und ſterbliche Weſen ſeyen, müſſen wohl auch ewige und ſeelige Weſen ſeyn. Dieſen Weſen gab aber Epikur keine auf die Welt und den Gang ihrer Veränderungen ſich beziehende Thätigkeit, „ein ſeliges Weſen macht weder ſich noch Anderen zu ſchaffen," auch nimmt nur Unwiſſenheit, welche die Erſcheinungen der Natur nicht aus der Natur ſelbſt, ihren Kräften und Geſetzen zu erklären vermag, ihre Zuflucht zu Göttern. Damit entzog er nun dem Begriffe von Göttern ein ſo weſentliches Merkmal, daß man wohl mit Cicero ſagen kann, er habe dieſen Begriff vernichtet; und zweierlei iſt es, was wir noch zu bemerken haben:

Epikur verwarf die Idee einer geiſtigen, vernünftigen und zweckmäßigen Weltordnung und Weltregierung. Phyſiſche Kräfte

Digitized by Google

und Gesetze sind es, welche die Welt bilden und erhalten. In sofern ist er reiner Naturalist und die Idee von Gott, dieselbe Idee, welche bei Platon die Alles hervorbringende, ordnende und regierende ist, hat nach ihm für die speculative Weltbetrachtung durchaus keinen Werth und keine Bedeutung. Um so weniger dürfen wir dagegen die ethische Bedeutung übersehen, welche Epikur seiner Lehre von den Göttern giebt. Diese besteht aber nicht bloß in dem negativen Gewinn, daß wir von mancherlei Unruhe des Gemüthes befreit werden, sofern wir uns von der Gunst und Ungunst, von der Gnade und Ungnade der Götter unabhängig wissen, sondern sie hat auch ihre positive Seite. Denn die Götter, wie Epikur sich dieselben vorstellte, ohne alle nach außen gehende Thätigkeit, Sorge und Beschäftigung waren ihm offenbar das Ideal des seeligen Lebens; und so hängt diese Lehre von den Göttern aufs genaueste mit seiner Ethik zusammen. Welches aber der bestimmtere Begriff dieses Zusammenhanges sey, d. h. ob die Theologie von der Ethik oder umgekehrt die Ethik von der Theologie bestimmt worden sey, das kann sich erst, nachdem die Ethik dargestellt ist, entscheiden lassen. Einen lehrreichen Wink bekommen wir sogleich, wenn wir den Punkt kennen lernen, von welchem Epikur bei der Construction seiner Ethik ausgeht.

Die Ethik.

Ganz in Uebereinstimmung mit dem Satze seiner theoretischen Philosophie, daß die αἰσθησις die Quelle aller Erkenntniß und das Kriterium aller Wahrheit sey, behauptet Epikur, daß nach der unmittelbaren Evidenz des sinnlichen Gefühles (πάθος) die Frage beantwortet werden müsse, worin das höchste Gut und das höchste Uebel des Menschen bestehe? Nach dem Zeugnisse des unmittelbaren Gefühles ist aber das Vergnügen dasjenige, was der Mensch sucht, der Schmerz das, was er flieht. Epikur beruft sich dafür auch auf die allgemeine Erscheinung, daß jedes lebendige Wesen von dem ersten Augenblick seines Daseyns an nach sinnlichem Vergnügen strebe und sich dabei wohl befinde, die Schmerzen fliehe und soviel möglich zu entfernen suche. Vergnügen ist also das höchste Gut, und Schmerz das größte Uebel.

Diese Sätze bekommen nun aber ihre wahre Bedeutung,

Digitized by Google

in welcher Epikur ſie verſtand, durch folgende nähere Beſtimmungen:

Er unterſcheidet 1) dasjenige Vergnügen, welches mit irgend einem ſinnlichen Reize verbunden iſt (ἡδονὴ ἐν κινήσει, voluptas in motu); 2) denjenigen Zuſtand, wo aller Schmerz und jedes unangenehme Gefühl entfernt iſt; ja eben dieſe Freiheit von allen unangenehmen Gefühlen (Schmerzloſigkeit) hält er für den Gipfel aller Glückſeligkeit und behauptet, wenn der Menſch dieſen Gipfel erreicht habe, finde zwar noch eine Mannigfaltigkeit und ein Wechſel angenehmer Gefühle Statt, aber die Glückſeligkeit werde nicht erhöht.

Dieſen an ſich auffallenden Satz rechtfertiget Epikur ſehr gut auf folgende Weiſe:

Der Menſch, ſagt er, hat Bedürfniſſe und Begierden; iſt das Bedürfniß nicht geſtillt, die Begierde nicht befriediget, ſo iſt damit eine Unluſt verknüpft, wie umgekehrt nicht nur mit dem Acte der Befriedigung ein ſinnlicher Genuß verbunden, ſondern auch derjenige Zuſtand angenehm iſt, in welchem man ſich nach befriedigter Begierde und nach geſtilltem Bedürfniß befindet. Dieſer Zuſtand der befriedigten Begierde und des geſtillten Bedürfniſſes iſt eigentlich der Grund und Gipfel aller wahren Glückſeligkeit.

Damit iſt der epikureiſche Begriff von Schmerzen und von der Schmerzloſigkeit ſchon näher beſtimmt.

Schmerz iſt nämlich diejenige Unluſt, die man fühlt, wenn man Bedürfniſſe und Begierden hat, die nicht geſtillt und befriediget werden können; die Schmerzloſigkeit aber beſteht darin, daß man entweder die Bedürfniſſe und Begierden, die man hat, befriedigen kann, oder keine habe, die Befriedigung fordern.

Man gelangt demnach zur Schmerzloſigkeit entweder durch eine vollſtändige Befriedigung aller Bedürfniſſe und Begierden, die man hat, oder durch Beſchränkung der Bedürfniſſe und Begierden auf denjenigen Grad und dasjenige Maaß, daß man ſie befriedigen kann. Das erſtere iſt für den Menſchen unmöglich, nicht bloß deßwegen, weil ihm die Mittel nicht zu Gebote ſtehen, um alle Bedürfniſſe und Begierden zu befriedigen, ſondern hauptſächlich deßwegen, weil die Bedürfniſſe und Begierden an ſich

Digitized by Google

unendlich und unersättlich sind.* Es bleibt demnach, um zur Schmerzlosigkeit zu gelangen, nichts übrig, als seine Bedürfnisse und Begierden auf das Maaß zu beschränken, in welchem man sie befriedigen kann.

Dieses ist nun zwar sehr relativ, indem der Eine mehr Mittel hat, als der Andere. Indessen ist eine Beschränkung der Bedürfnisse und Begierden bei allen mehr oder minder nöthig, und zur Schmerzlosigkeit gehört also nicht nur Freiheit von wirklichen Schmerzen, sondern Freiheit des Gemüthes in Absicht auf Bedürfnisse und Begierden, die man nicht befriedigen kann. — Gesetz der Lebens-Philosophie ist: Schränke deine Bedürfnisse und Begierden auf dasjenige Maaß ein, in welchem du sie befriedigen kannst. Weiter erinnert dann Epikur daran, daß es Fälle gebe, wo aus dem Genusse Schmerz, und wieder aus den Schmerzen Lust entspringt. Hieraus folge, daß man sich von dem Reize des gegenwärtigen Vergnügens nicht bezaubern und hinreißen, durch die Begierde des Augenblicks nicht blenden und verführen lassen, sondern die Lust sich versagen soll, wenn sie größeren Schmerzen bringt, den Schmerzen aber übernehmen, wenn er größere Lust zur Folge hat. — Die Regel der Lebens-Philosophie ist: Berechne Lust und Schmerz, die im menschlichen Leben so innig verbunden sind, um für dein ganzes Leben die möglich größte Summe von Genuß mit der möglich kleinsten Summe von Schmerzen zu haben. Epikur fordert Beherrschung der Sinnlichkeit durch Verstand und Klugheit. Dabei giebt er dann zu bedenken, daß es ein körperliches und geistiges Vergnügen, wie einen körperlichen und geistigen Schmerz gebe, das geistige Vergnügen und der geistige Schmerz aber für den Lebenszweck viel höher anzuschlagen sey, als das körperliche Vergnügen und der körperliche Schmerz. Denn der Körper empfindet nur die gegenwärtige Lust und Unlust; die Seele aber hat angenehme und unangenehme Erinnerung der Vergangenheit und in Beziehung auf die Zukunft Furcht und Hoffnung. Bedenkt man dieses, so wird zwar, wenn der Körper leidet, immer auch die Seele mit leiden, aber dieses körperliche Leiden kann sowohl verstärkt als auch gemildert werden durch Erinnerung, durch Furcht und Hoffnung. Ebenso

* Wie Goethe (Faust, Bd. XII. S. 162) sagt: So tauml' ich von Begierde zu Genuß, und im Genuß verschmacht ich nach Begierde.

Digitized by Google

theilt sich das körperliche Vergnügen zwar auch der Seele mit, aber, wie es durch Erinnerung an vergangenes Glück, durch heitere Hoffnung für die Zukunft erhöht wird, so kann es auch durch Erinnerung an früheres Unglück, durch zaghafte Furcht vor der Zukunft verbittert und getrübt werden. So trägt die rechte Stimmung der Seele am meisten zur Erreichung des höchsten Gutes bei. Diese rechte Stimmung und Verfassung der Seele besteht aber in der Freiheit derselben von allen beunruhigenden Affecten, wodurch die Ruhe des Gemüths gestört werden kann. Nun können wir vollständig angeben, was nach Epikur die Schmerzlosigkeit ist, nämlich 1) Freiheit von körperlichen Schmerzen (ὑγιεια), 2) Freiheit von allen denjenigen unangenehmen Gefühlen, welche entspringen, wenn man seine Wünsche und Begierden nicht befriedigen kann; 3) Freiheit von denjenigen Vorstellungen und Gefühlen in Absicht auf Vergangenheit und Zukunft, welche die Ruhe und den Frieden des Gemüthes stören.

Nach diesem sieht man erst recht ein, wie Epikur die indolentia für das höchste Gut erklären konnte.

Seneka vergleicht sie mit dem heitern, wolken- und dunstlosen Himmel und sagt (Ep. 66.): Wie die Heiterkeit eines solchen Himmels keiner größeren Klarheit mehr fähig ist (denn sie ist schon zum reinsten Glanze geläutert); so hat der Mensch den Gipfel seiner Vollkommenheit und seiner Wünsche erreicht, wenn keine Schmerzen in seinem Körper und kein Sturm in seiner Seele ist; denn die Glückseligkeit des Menschen ist vollendet im Frieden des Leibes und der Seele.

Dieß ist das Allgemeine.

Im Besonderen nimmt auch Epikur vier Tugenden an: Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit.

Zur Weisheit (φρονησις) gehört Kenntniß dessen, was nicht blos für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft angenehm und unangenehm ist, eine gewisse Aufklärung, welche sich über den religiösen Aberglauben, über die Furcht vor dem Tode, überhaupt über allen eitlen Wahn und die Schrecken desselben erhoben hat, endlich eine richtige Kenntniß und Unterscheidung dessen, was wirkliches Bedürfniß der Natur und was dagegen bloß eitle, erkünstelte Begierde ist.

Zur Mäßigkeit gehört Zurückführung der Bedürfnisse und

Digitized by Google

Begierden auf das richtige Maaß und Selbstbeherrschung in Beziehung auf den einzelnen Genuß.

Die Tapferkeit zeigt sich darin, daß man beunruhigenden und ängstlichen Gedanken und Affekten, welche von der Weisheit als Irrthum erkannt worden, keinen Einfluß auf das Gefühl und Handeln gestatte, die Lust sich versage und den Schmerz übernehme, so oft es nach den Grundsätzen der Weisheit zur Glückseligkeit beiträgt, daß man das Leben freiwillig beschließe, wenn es keinen Genuß, sondern nur unerträgliche Schmerzen bietet.

Endlich, was die Gerechtigkeit betrifft, so stellt sie Epikur aus folgendem Gesichtspunkte als nothwendige, subjective Bedingung der Glückseligkeit dar: Das sogenannte natürliche Recht, sagt Epikur, beruht auf einem Vertrage, einem Uebereinkommen zwischen den Menschen, einander nicht zu beeinträchtigen; einem Vertrage also, der durch Klugheit geboten und auf den Nutzen berechnet ist. Wer die in diesem Vertrag zur allgemeinen Sicherheit angeordneten Gesetze beobachtet, ist gerecht. Diese Gerechtigkeit schadet Niemanden, denn, ob man sich gleich dabei manchen Wunsch und Genuß versagen muß, so kann man doch seine natürlichen Bedürfnisse befriedigen. Im Gegentheil hat sie großen Nutzen. Denn der Gerechte hat keine Strafe zu fürchten, er darf, wenn er gekränkt wird, auf den Schutz der Gesetze rechnen, kann Eigenthum sich erwerben und genießen, und gewinnt (was das wichtigste ist) die Liebe und das Zutrauen seiner Mitbürger, die beste Bürgschaft eines ruhigen und sorgenlosen Lebens.

Dieß ist die epikureische Moral; was daran merkwürdig ist, läßt sich kurz so bezeichnen:

Epikur geht offenbar davon aus, daß Vergnügen oder Lust der Endzweck sey, auf den sich alles menschliche Wollen und Handeln beziehe und beziehen soll. Im weiteren Verfolg der Untersuchung kommt er aber auf den Satz, daß man sich nicht nur Lust versagen, sondern auch Schmerzen übernehmen solle, um Lust zu gewinnen. So wenig man es nun den praktischen Systemen der Ethik zugeben kann, daß man Böses thun dürfe oder solle, um das Gute in desto reicherem Maaße zu erreichen; so wenig kann man es an dem Eudämonismus billigen, wenn er verlangt, man solle Schmerzen übernehmen, um Lust zu gewinnen. Vielmehr wird man sagen müssen, daß er dadurch in

Digitized by Google

Widerſtreit mit ſich ſelbſt gerathe. Was aber noch ſtärker iſt; Epikur kommt am Ende auf das Reſultat, daß man ſeine Bedürfniſſe und Begierden mäßigen, oder wenn man die Sache idealiſch nimmt, vernichten ſoll; alſo gerade dasjenige, aus deſſen Befriedigung Luſt entſpringt, die der Endzweck des menſchlichen Handelns ſeyn ſoll. Mit dieſem Widerſpruch hängt ein dritter zuſammen, nämlich daß Epikur, nachdem er ſeine Theorie auf die Sinnlichkeit gegründet hatte, mit ſeiner Glückſeligkeit ſich zuletzt in die Seele zurückziehen und retten mußte, weil die Sinnlichkeit keine Befriedigung gewährt. Aus Allem aber geht zweierlei hervor: 1) daß die Moral Epikurs gar nicht die Theorie einer groben, ſinnlichen Luſt iſt; 2) daß ſich der Eudämonismus auch hier, wie in der Cyrenaiſchen Lehre, ſelbſt vernichtet.

Der Geſammteindruck, den die gegebene Darſtellung der epikureiſchen Philoſophie macht, iſt ohne Zweifel der:

Dieſe Philoſophie ſchwebt in ihrem theoretiſchen Theil durchaus auf der Oberfläche der Wirklichkeit; in allen Theilen verräth ſie einen gänzlichen Mangel nicht nur an Ideen, ſondern ſogar an Kraft des Verſtandes, auch nur das Allgemeine und Geſetzmäßige in dem Gebiete des wirklichen Daſeyns zu faſſen, ſich über das ſinnliche Bild und die ſinnliche Vorſtellung zu erheben.

Die Dialektik, die bei Platon das Werk tiefer, die Einheit des Seyns und des Denkens erfaſſender ſpekulativer Vernunft, bei Ariſtoteles das Werk des die Form von dem Inhalt ſcharf unterſcheidenden, beides aber auch wieder innig verbindenden Denkens geweſen, wurde zum Inbegriff einiger weniger oberflächlicher und ſeichter Beobachtungen über die durch die ſinnliche Empfindung zunächſt bedingten und derſelben zunächſt liegenden Erkenntnißthätigkeiten.

Die Phyſik im engern Sinne, die Naturlehre, die bei Platon ganz von dem geiſtigen Element der Ideen beſtimmt, bei Ariſtoteles von der Erkenntniß der dynamiſchen Prinzipien und ihrer fortſchreitenden Entwickelung in den Naturweſen durchdrungen war, ſank bei Epikur zum mechaniſchen Materialismus herab, aus welchem ſich auch die Pſychologie nicht emporarbeiten und befreien konnte.

Die Theologie, welche bei Platon die das Wiſſen und das Leben beſtimmende und beſeelende, bei Ariſtoteles die den Schluß-

Digitized by Google

stein von dem Systeme der reinen Gedanken bildende Wissenschaft war, wurde zu einer Vorstellung herabgesetzt, die, ohne alle Bedeutung für die Weltbetrachtung, nur dazu dienen möchte, um darin ein verkümmertes Bild menschlicher Glückseligkeit abzuspiegeln. Und hier läßt sich nun die Frage, die oben (S. 190) unentschieden blieb, zur Entscheidung bringen, nämlich ob vom Standpunkt der epikureischen Philosophie aus die Ethik von der Theologie oder die Theologie von der Ethik bestimmt werde. Offenbar ist die Ethik Epikurs nicht von der Idee und dem Ideale Gottes, sondern ganz und gar von der menschlichen Natur aus construirt; und zwar faßte Epikur diese Natur nicht nach ihrem freien, vernünftigen Wesen auf, sondern wie sie theils durch die ihr beigegebenen sinnlichen Bedürfnisse, Gefühle und Begierden, theils durch die Verhältnisse des äußeren Lebens sich vielfach beschränkt findet; und darum konnten wir mit Recht sagen, daß sich in Epikurs Vorstellung von den Göttern ein verkümmertes Bild menschlicher Glückseligkeit reflectirt. Anlangend die Ethik selbst, so müssen wir zwar allerdings dieselbe zunächst als den Ausdruck von dem persönlichen Charakter und der persönlichen Gesinnung Epikurs ansehen; aber eben so gewiß sind wir berechtiget, darin ein Zeugniß von dem Geist und der Stimmung jener Zeit überhaupt zu finden, da die Anhänger dieser Philosopie sobald so zahlreich wurden.

Daß von einer weiteren *wissenschaftlichen* Entwicklung der epikureischen Philosophie nicht die Rede werden kann, wurde bereits angedeutet. Dagegen ist Folgendes anzufügen:

In der epikureischen Ethik drückt sich nicht nur eine völlige Resignation auf das Handeln, auf praktische Thätigkeit nach Außen, namentlich in den bürgerlichen und politischen Verhältnissen, eine ganz in das subjective *Gefühl* zurückgezogene Genügsamkeit aus, sondern dieses Gefühl selbst hat sich auf den Punkt der Indifferenz, wenn man so sagen darf, auf den Nullpunkt (indolentia) herabgestimmt. Mit dieser Bemerkung ist sodann aber, um den Geist der Zeit zu bezeichnen, die weitere zu verbinden, daß die Epikureer in dieser Indifferenz nicht lange beharrten, sondern einen *positiven* Lebenszweck anstrebten, diesen aber in den *Reizen des sinnlichen Lebensgenusses* suchten. Besonders gilt dieß von einem großen Theil derjenigen

Digitized by Google

Römer, welche ſich zur Schule Epikurs bekannten. Es trat alſo ein immer tieferes Sinken des ethiſchen Lebensgeiſtes ein; denn jene Hingabe an die Reize des ſinnlichen Genuſſes, als den eigentlichen Lebenszweck iſt ja wohl als Herabſinken unter, nicht als Steigen über jenen Indifferenzpunkt anzuſehen.

B. Die ſtoiſche Schule.

1. Zenon.

Zwar iſt nicht mehr durchaus mit ſicherer Zuverläſſigkeit zu ermitteln, was Lehre des Zenons ſelbſt geweſen ſey; doch darf man folgende Theorie ohne Bedenken als die ſeinige annehmen.

Den Begriff, die Aufgabe, den Endzweck und die Eintheilung der Philoſophie beſtimmte er ſo:

Die Philoſophie iſt Liebe zur Weisheit oder das Streben darnach, die Weisheit aber Erkenntniß der göttlichen und menſchlichen Dinge. (Senec. ep. 89.)

Der Endzweck aller Philoſophie iſt, den Menſchen vollkommen und ebendamit glücklich (*ἀρετη, εὐροια βιου*) zu machen, oder in der Kunſt, dieſes zu werden, zu üben.

Die höchſte Vollkommenheit und Glückſeligkeit iſt die moraliſche, die in der Tugend liegt; allein es iſt unmöglich, zu dieſer zu gelangen, wenn der Menſch nicht ſeiner ſelbſt, der Kräfte und Geſetze der Erkenntniß, der Grundſätze der Wahrheit ſich bewußt iſt, wenn er nicht auch die Natur, das Weſen, den Zuſammenhang und letzten Grund der Dinge erkennt. Jene Vollkommenheit und Glückſeligkeit alſo, zu welcher die Philoſophie den Menſchen führen ſoll, iſt nicht blos praktiſch, ſondern auch theoretiſch (*θεωρητικη και πρακτικη, θεωρηματικη και ἀθεωρητος*). Es gehört dazu nicht blos gutes Handeln (*ἀρετη ἠθικη*), ſondern auch Kenntniß der Verſtandeskräfte, ihrer Geſetze und ihres Gebrauches (*ἀρετη λογικη*) und Kenntniß der Natur (*ἀρετη φυσικη*). Ebendaher theilt ſich die Philoſophie, ſofern ſie zu dieſer Vollkommenheit führen ſoll, entweder in theoretiſche und praktiſche, oder in Logik, Phyſik und Moral (*μερος λογικον, φυσικον, ἠθικον, τοποι, εἰδη, γενη*).

Dieß iſt die bei den Stoikern herrſchende Eintheilung der Philoſophie.

Digitized by Google

Die Bedeutung dieser Theile und ihr Verhältniß zu einander suchten sie durch allerlei Gleichnisse zu erläutern. Sie verglichen * die Philosophie mit einem Thiere, die Logik mit den Knochen und Nerven des Thieres, die Physik mit den fleischigten Theilen, die Ethik mit der Seele. Die Logik ist dasjenige, was der Philosophie Form und Zusammenhang giebt, wie durch die Knochen die Form des Körpers gebildet und durch die Nerven die Wechselwirkung der Theile vermittelt wird, die Ethik ist das belebende Prinzip und der Haupttheil; wie aber die Seele ihre Nahrung aus dem Fleisch und Blut zieht, so giebt die Physik der Ethik ihren Stoff. Der selbe Sinn liegt in dem anderen Gleichnisse, nach welchem die Philosophie mit einem Ei, die Logik mit der Schale, die Physik mit dem Eiweiß und die Ethik mit der Dotter verglichen wird, welche die Frucht einschließt und aus dem Eiweiß ihre Nahrung zieht. Endlich wurde die Philosophie auch mit einem Acker oder Baumgarten verglichen, die Logik ist die Mauer, wodurch der Acker oder Garten begränzt und beschützt wird, die Ethik ist die Frucht, und die Physik der Boden, in welchem, oder der Baum, an welchem die Frucht wächst.

Die Logik.

Die Seele des Menschen ist ursprünglich gleich einem leeren oder reinen Papiere, welches erst beschrieben werden muß. Wie dieß im Sinne der Stoiker zu verstehen sey, daß ihre Theorie der aristotelischen und gewissermaßen auch der platonischen verwandt, also nicht baarer Sensualismus ist, wird sich sogleich zeigen.

Die ersten Vorstellungen bekommt die Seele von der Einwirkung der Außenwelt (φαντασια, Cic. Acad. post. I. 11). Diese Einwirkung stellte sich Zeno noch so vor, daß der äußere

* Ich folge hier dem Sextus Empiricus; Heinrich Ritter folgt dem Diog. Laertius, nach dessen Angabe den Stoikern die Physik der höchste und wichtigste Theil der Philosophie gewesen wäre. Wenn man aber die Wahl zwischen jenen beiden hat, so ist gewiß „einem wissenschaftlich gebildeten Denker unbedingt der Vorzug vor einem geistlosen Compilator zu geben;“ auch widerspricht sich Diog. Laertius in der Deutung der Gleichnisse selbst.

Digitized by Google

Gegenstand nach seiner sinnlichen Form in der Seele abgedrückt werde (τυπωσις), wie sich der Ring und die darein gegrabenen Figuren in dem Wachse abdrücken, so daß also die Seele während der Vorstellung die Form des sinnlichen Gegenstandes annehme. Diese sinnlichen Wahrnehmungen werden in dem Gedächtnisse aufbewahrt und gesammelt; so entsteht die Erfahrung, welche die Einheit vieler gleichartiger Anschauungen ist. Aus der Erfahrung werden sodann allgemeine Begriffe gebildet (καταλήψεις). Die höchsten allgemeinen Begriffe gehören der Vernunft an, sind aber auch aus der Erfahrung geschöpft.

Um diesen Satz, wie die Theorie der Erkenntniß überhaupt im Sinne der Stoiker aufzufassen und zu verstehen, müssen wir dieselben sogleich im Zusammenhang mit ihrer pantheistischen Lehre von der Welt und der menschlichen Seele setzen. Nach dieser ist nicht nur die Seele ein Theil der göttlichen Vernunft, sondern diese auch in allem Wirklichen gegenwärtig, und demnach auch in der sinnlichen Empfindung und Anschauung das rationale Element schon eingeschlossen oder involvirt. Ebendeswegen vermag die Seele, indem sie die sinnliche Anschauung zum Ausgangspunkt macht, und zwar zum nothwendigen, nicht nur vermittelst derselben, sondern auch in ihr zum Bewußtseyn des Vernünftigen, und somit zum entwickelten Bewußtseyn ihrer selbst, als der Vernunft zu gelangen. — Kurz und treffend drückt dieß Seneka aus, wenn er De Vita beata (Cap. VIII.) sagt: Est vera ratio sensibus insita et capiens inde principia. Nec enim habet aliud. unde conetur aut unde ad verum impetum capiat et in se revertatur; d. h. die Vernunft oder das vernünftige Denken geht von der sinnlichen Anschauung aus und hat darin einen nothwendigen Anfangspunkt. Von diesem Anfangspunkt aus vermag sie, weil die wahre, d. h. die absolute Vernunft der sinnlichen Anschauung ursprünglich inwohnt, zur Erkenntniß der Wahrheit und zum (entwickelten) Bewußtseyn ihrer selbst zu gelangen.

So setzten die Stoiker Sinnlichkeit und Vernunft in die innigste Verbindung mit einander; und wenn sie zwischen φαντασιαι λογικαι und ἀλογοι unterschieden, so bezeichneten sie jene ausschließlich mit dem eigenthümlichen Namen νοησεις. Das Subject dieser Einheit von Wahrnehmung und Denken ist das ἡγεμονικον. Mit diesen Sätzen, in welchen die stoische Erkenntniß-

Digitized by Google

theorie ihre Verwandtſchaft mit der ariſtoteliſchen und, jedoch entfernter, mit der platoniſchen deutlich verräth, hängen dann auch aufs Genaueſte ihre Lehrſätze über die Gewißheit der Erkenntniß zuſammen. Sie unterſcheiden drei verſchiedene Grade der Ueberzeugung. Der erſte Grad kommt der einfachen ſinnlichen Wahrnehmung zu, der zweite der *καταληψις*, wenn man etwas begriffen hat, der dritte findet ſtatt, wenn man etwas ſo begriffen hat, daß es durch Gegengründe nicht entriſſen werden kann; dieſes iſt dann Wiſſen (*ἐπιστημη*, scientia). Zeno machte dieß durch folgendes Bild anſchaulich. Die bloße Wahrnehmung bezeichnete er durch die flache Hand mit ausgeſtreckten Fingern, den Beifall überhaupt durch das Einbiegen der Finger, die *καταληψις* durch Zuſammendrücken der Finger in die Fauſt, und endlich das Wiſſen durch das Zuſammendrücken der gebildeten Fauſt vermittelſt der anderen Hand (Cic. Ac. prior. II, 47). Dieſemnach ſetzten die Stoiker das Kriterium der Wahrheit in die von dem Verſtand begriffene Wahrnehmung; ſie nannten dieſelbe *φαντασια καταληπτικη*, und bezeichneten damit die Einheit der Wahrnehmung und des Denkens, des ſenſualen und rationalen Elementes der Erkenntniß (Erkenntniß der Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen). Hiezu gehört aber, daß die Wahrnehmung von einem wirklichen Gegenſtand herrühre (*ἀπο του ὑπαρχοντος*), daß ſie den Gegenſtand ſo, wie er iſt, darſtelle (*κατ' αὐτο το ὑπαρχον*) und alſo in derſelben die eigenthümlichen Merkmale des Gegenſtandes ausgedrückt ſeyen, wie der Siegelring in dem Wachſe. *

Die Phyſik

beruht auf folgenden Grundſätzen:

1) Was wirkt und bewirkt wird, iſt ein körperliches Weſen; unkörperlich iſt nur der Gedanke, der Raum und die Zeit;

2) aus Nichts wird Nichts und durch Nichts wird Nichts; hiernach bedarf es, um die Welt zu erklären, zweier Prinzipien, des einen, aus welchem, und des andern, durch welches Alles wird.

Dasjenige Prinzip, aus welchem Alles wird, muß an ſich

* Cic. Ac. prior. II, 24. drückt es gut ſo aus: Visum ex eo, quod esset, sicut esset, impressum et signatum et effictum.

Digitized by Google

und im Gegenſatz gegen das andere, durch welches Alles wird, leidend, unthätig ſeyn (*πασχον*); es muß ferner, weil aus ihm Alles erſt werden ſoll, urſprünglich ohne beſtimmte Formen und Qualitäten ſeyn (*ἀποιον, ἀμορφον*), dabei aber veränderlich, fähig, mancherlei Veränderungen und Modificationen anzunehmen, *εὐπειθες και εὐτρεπες*. Dieſes Prinzip iſt die Materie, *ὑλη, πρωτη ὑλη*.

Das andere Prinzip, durch welches Alles wird, muß thätig ſeyn (*ποιουν*) und iſt ebendeßwegen auch körperlich, denn nichts kann wirken als der Körper. Es muß die Materie durchdringen, ohne darum mit der Materie eins zu ſeyn, etwa wie, wenn man Wein unter Waſſer gießt, der Wein die ganze Maſſe des Waſſers durchdringt, ohne daß darum Waſſer Wein oder Wein Waſſer wird. Es iſt alſo ein feiner, feuriger oder ätheriſcher Körper. So machten die Stoiker zwar den ſchon in der vor-ſokratiſchen Zeit gefundenen Unterſchied zwiſchen dem thätigen und leidenden Prinzip, allein den Unterſchied zwiſchen Materie und Geiſt ließen ſie fallen, indem ſie auch in dem thätigen Prinzip nur ein feines, ätheriſches Feuer anerkannten. Dieß iſt Verwandtſchaft mit Heraklitos, wie es überhaupt auffallend iſt, daß ſie, was wir gleich ſehen werden, zu den älteren kosmogoniſchen Vorſtellungsarten zurückkehrten.

Jenes ätheriſche Feuer muß ferner durch ſich ſelbſt, vermöge ſeiner eigenen urſprünglichen Kraft die Materie in Bewegung ſetzen, inſofern kommt ihm Lebendigkeit zu; und, weil in der Welt vernünftige Ordnung iſt, müſſen in dem thätigen Prinzip urſprüngliche Formen und Geſetze liegen, anfangs unentwickelt, bis ſie in wirkliche äußere Thätigkeit und Exiſtenz übergehen; unter dieſen Formen und Geſetzen muß ein innerer Zuſammenhang, eine innere Harmonie ſtattfinden wegen der in der Welt ſich offenbarenden Zweckmäßigkeit (Cic. d. N. D. II. 57). In jenem Prinzipe, in den Formen und Geſetzen ſeiner Thätigkeit, muß alſo die ganze Welt, der Zuſammenhang ihrer Theile, die Entwicklung ihrer Veränderungen auf künſtliche, d. h. innerlich-zweckmäßige Weiſe präformirt ſeyn und inſofern iſt jenes Prinzip vernünftig. Für die Wirklichkeit eines ſolchen vernünftigen Prinzipes der Welt führte Zeno auch die Gründe an:

Was Vernunft beſitzt, iſt beſſer, als was ſie nicht beſitzt;

Digitized by Google

nun giebt es nichts Beſſeres, als die Welt; folglich iſt in der Welt ein Vernünftiges.

Von Demjenigen, was bewußtlos iſt, kann kein Theil Bewußtſeyn haben; mehrere Theile der Welt haben Bewußtſeyn, mithin kann die Welt ſelbſt nicht bewußtlos ſeyn;

Nichts, was ohne Seele und Verſtand iſt, kann beſeelte und verſtändige Weſen aus ſich hervorbringen, die Welt erzeugt aus ſich ſolche Weſen, alſo hat ſie ſelbſt jene Eigenſchaften.

Wir haben demnach von dem thätigen Prinzip den vollſtändigen Begriff:

Es iſt ein körperliches, feuriges oder ätheriſches Weſen, lebendig, vernünftig, wirkend nach Geſetzen, in welchem, wie in einem Keime oder Samen, die Welt auf künſtliche Weiſe präformirt iſt und welches alſo nach einer beſtimmten Geſetz- und Zweckmäßigkeit wirkt. (*πυρ τεχνικον, ὁδῳ βαδιζον εἰς γενεσιν, ὁπερ ἐστι πνευμα πυροειδες και τεχνοειδες; ἐστι φυσις* [*φυουσα*] *ἑξις ἑξαυτης κινουμενη κατα σπερματικους λογους*, vis particeps rationis atque ordinis, tanquam via progrediens.)

Dieſe ſtoiſche Lehre kann man als den ſinnlichen, materiellen Aus- und Abdruck der platoniſchen anſehen. Platons *Nous* iſt zu einem ätheriſchen Agens, Platon's Ideen, wornach der *Nous* die Welt bildet, zu *σπερματικους λογους* verſinnlichet, und ſo ſcheint auch hier, wie bei Epikur, alles in die Sphäre des Materiellen herabgezogen zu ſeyn.

Wie wenig jedoch dieß die Stoiker ſelbſt befriedigte, zeigt ſich am deutlichſten darin, daß ſie Gott bald von der Naturſeite, bald von der ethiſchen Seite betrachten und ihm darnach verſchiedene Prädikate beilegen.

Von der Naturſeite ſtellen ſie Gott dar als die bewegende Kraft der Materie, als die allgemeine Natur, ohne welche auch nicht das Geringſte geſchieht, als das Schickſal, welches alle Dinge nach nothwendigen Geſetzen des urſachlichen Zuſammenhangs zwingt, als die Nothwendigkeit der Dinge, endlich auch als die belebende Seele der Welt, welche einen natürlichen Trieb hat, aus ſich, wie aus einem Saamen oder Keime, Alles hervorwachſen zu laſſen.

Von der anderen ethiſchen Seite iſt Gott die ewige Vernunft, welche die ganze Welt regiert, die gütige Vorſehung, welche

Digitized by Google

das Ganze und Einzelne beſorgt, der moraliſche Geſetzgeber und Richter der menſchlichen Handlungen.

Dieſe Lehre von den zwei Prinzipien des Daſeyns führte auf den beſtimmten Begriff von der Welt, daß ſie die Einheit dieſer Prinzipien, die von dem thätigen Prinzip geſetz- und zweckmäßig gebildete und geordnete, belebte, beſeelte Materie, oder ein beſeeltes und vernünftiges Weſen iſt, *ζωον ἐμψυχον και νοερον*.

Es iſt nur Eine Welt und dieſe begränzt und kugelförmig, denn dieſe Geſtalt iſt die ſchicklichſte zur Bewegung.

Außer der Welt iſt das unendliche Leere, in der Welt aber iſt Nichts leer, ſondern alles zuſammenhängend und vereiniget.

An der Gränze der Welt iſt das ätheriſche Prinzip und durchdringt von da aus die Materie und alle Dinge. Die erſte Wirkung deſſelben in der Materie iſt die Scheidung und Bildung der vier Elemente, Feuer, Luft, Waſſer und Erde. Feuer und Luft ſind thätig und leicht, Waſſer und Erde unthätig und ſchwer; ebendarum iſt das Feuer das oberſte, ſodann folgt die Luft, hernach das Waſſer und endlich die Erde, welche den unterſten und alſo in der kugelförmigen Welt den mittleren Raum einnimmt.

In der Lehre von der Welt reden die Stoiker zum Theil auch noch von einer Auflöſung in Feuer und Waſſer. Man kann nicht mehr mit Sicherheit entſcheiden, weder, wie ſie das Einzelne jedes für ſich, noch in welchem Zuſammenhang ſie Beides mit einander gedacht haben.

Am wahrſcheinlichſten iſt folgende Erklärung:

Die erſte Bildung der Natur aus dem formloſen Urſtoffe vermittelſt der Einwirkung des kunſtreichen Feuers erklärten ſich die Stoiker ſo: In Folge der Scheidung der vier Elemente aus der Materie bildet die Erde den groben Niederſchlag (im Mittelpunkt der Welt), aus ihr ſcheidet ſich das Waſſer, aus dem Waſſer bildet ſich vermittelſt der Ausdünſtung die Luft (der Dunſtkreis, die Atmoſphäre), und aus der Luft ſondern ſich endlich die brennbaren, feurigen Theile ab. *

* Wenn man hier eine Reminiscenz an die Heraklitiſche Lehre finden will, an die *ὁδος κατω* und *ὁδος ἀνω* — ſo müßte man annehmen, aus der urſprünglichen Materie ſcheide ſich zuerſt das Feuer, dann die Luft, dann das Waſſer, und endlich die Erde (*ὁδος κατω*) — dann wäre aber einerſeits nicht wohl begreiflich, wie ſich aus der Materie zuerſt

Digitized by Google

Im Verlaufe einer bestimmten Zeit durch die fortdauernde Einwirkung des ätherischen Feuers löst sich allmählig die ganze Erde in Wasser auf (die Auflösung in Wasser betrifft also blos die Erde), dieses Wasser verdünstet allmählig ganz in Luft (weil es nicht mehr aus der Erde abgesondert wird) und die Luft, weil sie nicht mehr durch die Ausdünstung des Wassers reproducirt wird, wird vom natürlichen Feuer allmählig verzehrt und dann erlischt auch das natürliche Feuer, weil es keine Nahrung mehr hat und es ist demnach jetzt der ursprüngliche Zustand wieder eingetreten, wo Nichts mehr ist, als die formlose Materie und das ätherische Feuer.

Von der Verwandlung der Erde in Wasser spricht Seneka sehr ausführlich in seinen Quaest. Natur. III., 29.

vor den anderen das feinste Element, das Feuer bildet, andererseits die ὁδος ἀνω nicht wohl erklärlich, wie sich aus der Erde das Wasser, aus diesem die Luft, aus dieser das Feuer bildet, oder das eine in das andere über- und aufgeht. Man könnte sich also versucht fühlen, eher folgenden Prozeß anzunehmen:

Die erste Folge der Einwirkung des ätherischen Feldes auf die Materie ist die Bildung der Erde — die niedrigste Stufe der Weltbildung — aus der Erde scheidet sich in Folge der fortgehenden Einwirkung des Aethers auf die Erde das Wasser, aus diesem die Luft, aus dieser das Feuer — immer höhere, feinere Ausscheidungen. Aber eben vermittelst dieses Prozesses werden die Elemente in ihrer Besonderheit verzehrt; die Erde löst sich allmählich ganz in Wasser auf; das Wasser, weil es nun nicht mehr aus der Erde ergänzt wird, verdunstet allmählich in Luft; die Luft, weil sie nicht mehr aus dem Wasser reproducirt wird, wird vom Feuer verzehrt; und das Feuer, weil es nicht mehr von der Luft genährt wird, erlischt. — Aber ist nun dieses erloschene Feuer sogleich wieder Erde? oder ist nun die Indifferenz der Elemente wieder eingetreten, welche durch die Einwirkung des Aethers differenzirt wird? Ein wesentlicher Unterschied zwischen der stoischen und herakleitischen Lehre liegt offenbar darin, daß diese nur Ein Prinzip hat, jene zwei Prinzipien — dort ist die ὁδος κατω begreiflicher, indem das Feuer zu niedrigen Potenzen herabsteigt und erst von diesen aus sich (in seinem reinen Wesen an sich) wieder herstellen kann (über sich selbst hinaus, in höhere Potenzen kann es nicht übergehen); hier bei den Stoikern ist die ὁδος ἀνω begreiflicher, indem der Aether die Materie potenzirt und in den höheren Potenzen sich näher bringt, verwandter macht, ohne die Materie wegen ihrer Beschaffenheit auf dieser Höhe erhalten zu können, daher sie von der höchsten Potenz aus wieder entweder unmittelbar in die niedrigste (Erde) zurücksinkt oder in den ursprünglichen Indifferenz-Zustand zurückkehrt.

Digitized by Google

Den anderen Zuſtand, wo Nichts mehr iſt, als die ungeſonderte Materie und das ätheriſche Feuer, beſchreibt ebenderſelbe mehr poetiſch als philoſophiſch (Ep. 9) ſo:* Qualis futura est vita Sapientis, si sine amicis relinquatur in custodiam conjectus vel in aliqua gente aliena destitutus vel in navigatione longa retentus aut in desertum litus ejectus? Qualis est Jovis, cum resoluto mundo et Diis in unum confusis paullisper cessante natura acquiescit sibi, cogitationibus suis traditus.

Bald aber beginnt das ätheriſche Prinzip eine neue Bildung, eine neue Welt entſteht und alle lebendigen Weſen werden von Neuem gebildet. Seneka (Nat. Quaest. III., 30) ſagt: Der Erde werde gegeben ein Menſch, unbekannt mit Laſtern und unter beſſeren Auſpicien geboren. Allein auch dieſe Unſchuld werde nicht lange währen und bald die Verkehrtheit wieder eintreten.

Ueberhaupt alſo: die neue Bildung iſt, wie die vorangegangene, vollkommen, aber auch demſelben Schickſal der Verſchlimmerung und Abnahme unterworfen, und ſo iſt ein beſtändiger Kreislauf des Entſtehens und Vergehens in der Welt, welcher nicht ſowohl in dem ätheriſchen Prinzip, als in der Beſchaffenheit der Materie gegründet zu ſeyn ſcheint, wie überhaupt die Unvollkommenheiten und Uebel in der Welt nicht einem Mangel an göttlicher Weisheit und Güte zuzuſchreiben, ſondern daraus abzuleiten ſind, daß die göttliche Wirkſamkeit durch die Materie gehemmt und beſchränkt wird.

In dem Bisherigen liegt auch die ſtoiſche

Theologie.

Jenes ätheriſche Weſen nämlich iſt Gott (Cic. Acad. prior. II., 41); er iſt das kunſtreiche Feuer, wohnend an der äußerſten Gränze der Welt; von da aus durchdringt er die Materie und alle Dinge, iſt demnach in allen Dingen, aber nach verſchiedenen Graden, und Gott und die Welt machen Ein Ganzes, Ein

* Von dieſer Auflöſung der Welt in ihren urſprünglichen Zuſtand (wahrſcheinlich im ſtoiſchen Sinne), ſpricht auch Cicero in dem Somnium Scipionis Cap. VII. (Orelli IV, p. 1. S. 491) und nennt die Epoche, wo das Alte vergeht und das Neue wieder beginnt — expletum annum, vere vertens annus — (das große neue Jahr, das große Weltjahr).

Digitized by Google

Individuum aus. Gott ordnet aber auch Alles nach den nothwendigen Gesetzen seiner vollkommenen Natur und erhält Alles. Er ist demnach die freie Ursache von allen Dingen und ihrer Einrichtung, d. h. er folgt allein der inneren Nothwendigkeit seiner Natur; daher das Schicksal und die Vorsehung (je nachdem man Gott und sein Verhältniß zu der Welt mehr von der physischen oder von der ethischen Seite betrachtet).

Nach der Verschiedenheit seiner Wirkungen kann Gott mit verschiedenen Namen bezeichnet werden.

(Die verschiedenen Götter der Volksreligion sind nur Namen für die verschiedenen Wirkungen Eines und desselben göttlichen Wesens.)

Sofern Gott die höchste Vernunftkraft ist, ist er die Quelle des Rechts und der Sittlichkeit, des Vollkommenen und Guten.

Nach dieser allgemeinen Lehre von Gott und der Welt bestimmt sich auch die Psychologie der Stoiker.

Die Psychologie.

Der Mensch besteht aus Leib und Seele und ist insofern ein vollkommenes Bild der Welt.

Die Seele ist ein Theil des göttlichen Aethers (spiritus igneae naturae), und hat acht Vermögen, die fünf Sinne, den organischen Bildungs- und Zeugungstrieb (*σπερματικος λογος*), die Sprachfähigkeit und die Vernunft (*ἡγεμονικον*). Diese ist der oberste Theil, von dem alle andern beherrscht werden.

Ueber das Schicksal der Seelen nach dem Tode sind die Stoiker (wahrscheinlich zu verschiedenen Zeiten) uneinig und zweifelhaft gewesen. Nach Einigen dauern alle Seelen bis zur Auflösung der Welt fort, nach Andern nur die Seelen der Weisen; nach Einigen kehren die Seelen sogleich nach dem Tode in den Weltgeist zurück, werden von ihm angezogen und in ihn aufgenommen, Andere nehmen einen Mittelzustand an, wo die Seelen gereiniget werden, bis sie in die höheren Regionen kommen, wo sie sich an der Erforschung der Naturgeheimnisse ergötzen.*

* Mehrere der Psychologie angehörige Lehren werden in der Ethik vorkommen.

Digitized by Google

Die Ethik.

Die allgemeine Natur und die Natur eines jeden einzelnen Wesens ist Wirkung und Darstellung Gottes. Gott ist das Gesetz der allgemeinen Natur und der Natur des einzelnen Wesens; besonders gilt dieses von dem Menschen, dessen Seele ein Theil des göttlichen Aethers ist. Es kann daher für den Menschen keinen anderen Grundsatz des Handelns geben, als daß er in Uebereinstimmung mit der eigenen und allgemeinen Natur lebe; darin muß auch das höchste Gut des Menschen bestehen, weil er dadurch in seinem Wesen und Wirken mit Gott übereinstimmt und Gott ähnlich wird.

Es kommt jetzt darauf an, genauer zu entwickeln, was es im Sinne der Stoiker heiße: in Uebereinstimmung mit der eigenen und der allgemeinen Natur leben.

Auch die Stoiker betrachten die ersten Regungen des Lebens. Die erste Regung ist Selbstliebe und diese bezieht sich auf die Erhaltung des Selbst in seiner Integrität; darin spricht sich die Uebereinstimmung der Natur mit sich selbst in jedem einzelnen Wesen aus. Dieser Trieb der Selbsterhaltung ist negativ Abscheu vor der Zerstörung. Aus diesem Grundtrieb fließt dann Neigung zu dem, was Mittel der Selbsterhaltung ist und Abscheu vor dem, was die Integrität des Lebens bedroht.

Die ersten wesentlichen Gegenstände, auf welche die Selbstliebe und der Selbsterhaltungstrieb gerichtet ist, nannten die Stoiker *τα πρωτα τη φυσει* oder *της φυσεως*, *τα της πρωτης ὁρμης*; principia naturalia, quæ prima appetuntur, quae natura prima sunt ascita. Dazu gehört nicht das Vergnügen, denn dieses betrachteten die Stoiker blos als Zugabe, sondern Integrität und Brauchbarkeit des Körpers nach allen seinen Theilen, wahre Erkenntniß und Wissenschaft.

Der Mensch handelt demnach der Natur gemäß, wenn er sich diese ersten Gegenstände des natürlichen Triebes zu erwerben, das Gegentheil zu fliehen sucht. Dabei erkennt er aber, weil er ein verständiges Wesen ist, daß die verschiedenen Gegenstände mehr oder weniger zur Erreichung des Naturzweckes beitragen, also einen größeren und geringeren Werth haben; er untersucht diesen verschiedenen Werth, lernt die Gegenstände darnach

Digitized by Google

beurtheilen, einen dem andern vorziehen, und also auch auf die Erwerbung des einen mehr Mühe und Zeit verwenden, als auf die des andern. So bilden sich in ihm feste und sichere Grundsätze des Handelns, eine dem Zwecke der Natur angemessene Handlungsweise, die, wahr und schön, mit der Natur und mit sich selbst übereinstimmt. Dieß ist das *καθηκον*, officium, *εὐλογιστειν ἐν τῃ των κατα φυσιν ἐκλογῃ*, selectio cum officio. Dieß ist die erste Stufe des sittlichen Lebens; der Mensch ist im Vorhofe, auf der Schwelle der Tugend.

Weil er vernünftiges Wesen ist und als solches an dem Wahren und Schönen Interesse und Wohlgefallen hat, legt er der wahren und schönen Handlungsweise an sich einen Werth, also einen absoluten bei. Es sind nicht mehr die Gegenstände, die ihn anziehen, sondern die innere Wahrheit und Schönheit des Handelns; er wendet sich von der Materie des Handelns ab und die Form ist es, die ihn befriediget. Nun ist er gut und seine Handlung *κατορθωμα*, bonesta actio.

Es giebt also nicht, wie Einige meinen, ein doppeltes Gut, die Erlangung der materiellen Naturzwecke, und das naturgemäße Leben als solches seiner Form nach; sondern das letztere ist absolut und allein gut. Der Unterschied aber zwischen dem *καθηκον* und *κατορθωμα* ist der: die menschliche Handlung ist *καθηκον*, wenn der Mensch naturgemäß lebt, aber die materiellen Zwecke vor Augen hat und sich darnach bestimmen läßt; sie ist *κατορθωμα*, wenn der Mensch bei dem naturgemäßen Leben nichts anderes will, als die Form dieses Lebens und sich dadurch bestimmen läßt, also mäßig ist, nicht um gesund zu seyn, sondern weil die Mäßigkeit an sich naturgemäß ist. Hiezu bedarf es der Weisheit *φρονησις*, sapientia. Sie begreift in sich Kenntniß der Naturzwecke, richtige Werthschätzung derselben, ein dieser Kenntniß und Werthschätzung angemessenes Handeln. Diese Weisheit ist für uns zunächst nur Mittel, die natürlichen Zwecke so vollkommen als möglich zu erreichen; bald aber bekommt sie für uns einen absoluten Werth und dann fällt sie mit der Tugend zusammen.

Diesen Satz, daß Weisheit und Tugend an sich einen absoluten Werth habe, beweisen die Stoiker so: offenbar zeigt es sich schon in dem Bau und den Verhältnissen der körperlichen

Digitized by Google

Organe, daß sie uns nicht sowohl für das Leben, als für eine bestimmte Form des Lebens gegeben sind; ebenso ist in dem natürlichen Begehrungvermögen die Richtung auf eine bestimmte Form des Lebens und diese also der Zweck der Natur. Dieß erläutern die Stoiker an einem Gleichniß.

Wer nach dem höchsten Gut strebt, ist demjenigen zu vergleichen, der mit einem Spieß oder Pfeil nach Etwas zielt. Die Hauptsache ist hier, richtig zu zielen, der Waffe die rechte Richtung zu geben; das Treffen selbst hat weniger Werth, es hängt ja von so manchen zufälligen Umständen ab. Ebenso ist beim Handeln die gute Richtung die Hauptsache; ob man dabei zum Zwecke gelangt, d. h. die Gegenstände der Selbstliebe gewinnt, ist von geringerer Wichtigkeit. Es ist demnach ungeschickt, wenn man die Weisheit mit solchen Künsten vergleicht, die um eines materiellen Nutzens willen geschätzt und geübt werden; wie z. B. mit der Arzneikunst oder Steuerkunst. Eher wäre sie zu vergleichen mit der Kunst der Schauspieler und Tänzer. Hier kommt es allein darauf an, eine Bewegung nach den Regeln der Kunst zu machen, und in dieser kunstgemäßen Bewegung als solcher ist der Zweck erschöpft.

Nach dem Bisherigen ist der Grundsatz der stoischen Moral dieser: Lebe deiner Natur gemäß und finde in diesem naturgemäßen Leben, als solchem, an und für sich den Endzweck.

Soweit ist aber das Handeln des Menschen nur in Beziehung auf ihn selbst betrachtet worden.

Allein dabei bleiben die Stoiker nicht stehen. Wenn man, sagen sie, zunächst die menschliche Natur genauer beobachtet, sodann auch die übrige Natur und die Welt; so überzeugt man sich, daß der Mensch sich als Glied einer Gesellschaft, als Theil der Welt betrachten, und also in diesem universellen Geist auch denken und handeln soll. Diesen Satz leiten die Stoiker zunächst aus der menschlichen Natur ab. Die Bestimmung des Menschen für das Allgemeine offenbart sich schon in der natürlichen Liebe der Eltern zu den Kindern. Daß diese Liebe natürlich ist, erhellt theils daraus, daß sie auch bei verstandlosen Thieren als Instinct vorkommt, theils aus der Organisation des Körpers.

Diese ist von der Natur auf die Fortpflanzung des

Digitized by Google

Geſchlechtes berechnet, und die Natur wäre nun im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wenn ſie nicht dafür geſorgt hätte, daß Eltern ihre Kinder lieben. Aus dieſer beſchränkten Liebe entwickelt ſich ſodann eine allgemeine Liebe der Menſchen zu einander, vermöge welcher kein Menſch dem andern fremd iſt, ſondern jeder an dem andern Theil nimmt, weil er ein Menſch iſt. Daher mag kein Menſch allein und einſam leben, auch wenn er Ueberfluß an Freuden hätte, darum macht es uns Vergnügen, der Menſchheit im Einzelnen und Allgemeinen zu dienen und zu nützen; wie ja zu allen Zeiten die edelſten und beſten Menſchen ſich gedrungen fühlten, dem Heile der Menſchheit ihr Leben zu widmen.

So geht aus der Betrachtung der menſchlichen Natur hervor, daß der Menſch nicht um ſeinetwillen, ſondern für die allgemeinen Zwecke der Menſchheit vorhanden iſt. Betrachten wir endlich die Welt im Großen, ſo zeigt ſich ſchon in den untergeordneten Reichen der Natur eine ſolche zweckmäßige Beziehung des Einen auf das Andere, ein Handeln des Einen für das Andere. Auch ſteht ja die Welt unter der Regierung Gottes; unter dieſem göttlichen Regimente verbinden ſich alle Theile der Welt zu Einem Ganzen, und als Glieder dieſes Ganzen ſollen auch wir denken und handeln. Wir deuten auch ſchon durch Beinamen, die wir der Gottheit geben, an, daß das Wohl der Menſchen unter göttlichem Schutz und göttlicher Fürſorge ſteht. Wie könnten wir hoffen, Gegenſtände göttlicher Liebe zu ſeyn, wenn wir Andere gering ſchätzten und vernachläßigten.

Alſo Pflicht iſt es, für das Wohl der Menſchen zu ſorgen, und hier zeigt ſich die Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit.

Nach den Stoikern iſt das Recht nicht etwas durch menſchliche Willkühr oder Klugheit angeordnetes, ſondern in der menſchlichen Natur gegründet. Die Gerechtigkeit beſteht aber darin, daß man die natürliche Gleichheit der Anſprüche, die alle Menſchen als ſolche haben, achte und Niemand beeinträchtige; die Wohlthätigkeit darin, daß man die relativen Güter, ſoweit die Natur derſelben es erlaubt, mit einander theile.

Allein auch damit iſt der Grundſatz: Man ſoll in Uebereinſtimmung mit der Natur leben, nicht erſchöpft. Unter der Natur verſtehen die Stoiker auch die allgemeine — und inſofern fordert jener Grundſatz freie Unterwerfung unter die Geſetze und den

Digitized by Google

Gang der Welt, und da dieſe das Werk Gottes ſind, unter den göttlichen Willen (ἀκολουθία θεου. Seneca: deum comitari sine murmuratione).

Dieſe Uebereinſtimmung mit den Geſetzen und Zwecken der individuellen und der allgemeinen Natur, mit dem göttlichen Willen, wie er ſich in dieſen Geſetzen und Zwecken ausdrückt, iſt die Tugend.

Dieſe Tugend iſt das allein Gute, was allein den Menſchen glücklich macht. — Dieſen neuen Hauptſatz ihrer Moral beweiſen die Stoiker aus folgenden Gründen:

Gut, ſagen ſie, iſt dasjenige, was unter allen Umſtänden und Bedingungen den Menſchen glücklich macht; was dieſe Eigenſchaft und Wirkung nicht hat, iſt nicht gut zu nennen.

Gut in dieſem Sinne iſt allein die Tugend, die freie, vernünftige Unterwerfung des Willens unter den Willen Gottes; denn unter allen Umſtänden und Bedingungen kann man dieſen Gehorſam üben und mit dieſer Uebung iſt immer ein angenehmes Bewußtſeyn verbunden.

Was man zum Guten und Schlechten gebrauchen kann, iſt nicht gut; Alles aber, außer der Tugend, kann man auf jene Weiſe gebrauchen.

Gut iſt nur dasjenige, was den Endzweck des menſchlichen Lebens befördert; aber alles Andere, außer der Tugend, kann den Menſchen ebenſowohl tugendhaft als laſterhaft machen.

Aus dem Guten kann nie Böſes entſpringen, aber nur aus der Tugend kann nie Böſes hervorgehen.

Endlich, wer Dinge, die von äußeren Umſtänden abhängen, und nicht in der Gewalt des Menſchen ſind, für gut hält, kann der Verſuchung nicht widerſtehen, die Vorſehung manchmal zu tadeln, weil ſie jene Dinge oft dem Laſterhaften giebt, dem Tugendhaften verſagt. So wird der Menſch gegen Gott ungerecht und ſoll alſo jene Dinge gar nicht für Gutes halten.

Alſo die Tugend allein iſt gut; alles Andere gleichgültig.

Damit (dieſe verſtändige Beſtimmung ſetzen die Stoiker ſogleich hinzu) ſoll aber nicht geſagt ſeyn, daß alle Gegenſtände des Handelns in demſelben Maaß und Grad gleichgültig ſind und ſomit der eine ſo viel oder ſo wenig Werth habe, als der andere.

Digitized by Google

Ein Unterschied muß angenommen werden: denn sonst könnte ja keine Ordnung in das Leben und Handeln des Menschen kommen, weil man keinen Maßstab hätte, den einen dem anderen vorzuziehen, den einen zu wählen, den anderen zu verwerfen; ja man könnte, weil unter jener Voraussetzung kein Grund vorhanden wäre, zu thun oder zu lassen, gar nicht zum Handeln kommen, die Weisheit hätte kein Amt und Geschäft.

Also, obgleich die Tugend allein gut ist, muß doch ein Unterschied der Dinge in Beziehung auf ihren relativen Werth Statt finden. Daher die Eintheilung der ἀδιαφορα in aestimabilia, ἀξιαν ἐχοντα, inaestimabilia, ἀναξιαν ἐχοντα und neutra, οὐτε ἀξιαν οὐτε ἀναξιαν ἐχοντα; welche Eintheilung zusammenfällt mit den zwei anderen secundum naturam, contra naturam, media oder interjecta; und sumenda, contraria, neutra.

Die aestimabilia theilten sie wieder ein in προηγμενα und ἀποπροηγμενα, præposita und remota.

Wenn demnach in der angegebenen Weise die Gegenstände einen verschiedenen Werth haben, so müssen sie auch in Rücksicht auf diesen gewählt werden. Allein (darauf beharren immer die Stoiker) ob der Weise jene Gegenstände erlangt oder nicht — seine Glückseligkeit hängt davon nicht ab. Diese kann überhaupt nicht vermehrt oder vermindert werden; so wenig das Aegeische Meer größer wird, wenn man einen Tropfen Wasser hineinfallen läßt, oder Cröſus reicher, wenn man ihm einen Pfennig schenkt. Den Einwurf, daß derjenige doch glücklicher seyn müsse, der vorzügliche geistige Anlagen, Kenntnisse, Gesundheit, Reichthum hat, als wer alle diese Dinge entbehrt, wissen die Stoiker ganz geschickt zu entfernen durch die religiöse Betrachtung, daß solche Güter für den einen ein Glück, für den anderen ein Unglück seyen, daß das Gelingen und Mißlingen unseres Strebens nach jenen Gütern durch das Schicksal, durch den Willen Gottes bestimmt sey, welchem sich frei und unbedingt zu unterwerfen, der wesentliche Charakter der Tugend sey. Sehr merkwürdig sind in dieser Beziehung die Betrachtungen, die Seneka in seiner Schrift de Providentia über das Unglück des Weisen und Guten und über das Mißlingen seiner Absichten anstellt.

In dieser Gesinnung konnten die Stoiker wohl sagen: der

Digitized by Google

Weiſe ſey immer glücklich auch auf der Folter und in dem Ochſen des Phaleris.

Nach dieſer Darſtellung ein kurzes Urtheil.

In dem theoretiſchen Theil der ſtoiſchen Philoſophie kündiget ſich bereits die eklektiſche Denkart an, die aus den entlehnten Elementen verſchiedener Syſteme ein Ganzes zuſammenzuſetzen ſucht; Ariſtoteles, Platon, Herakleit gaben die Elemente her, Ariſtoteles zur Erkenntnißlehre, Platon und Herakleit zur Phyſik. Verbindet man damit die andere Bemerkung, daß der Gedanke überall in eine niedrigere Sphäre ſich herabgelaſſen hat, ſo liegt der Mangel oder die Abnahme an geiſtigem Productionsvermögen und ſpeculativer Denkkraft am Tage.

Am meiſten Eigenthümliches hat der ethiſche Theil. Wer ſich den Geiſt der ſtoiſchen Ethik vergegenwärtiget, wird bald finden, daß ſie ihre Vorzüge, aber auch ihre Fehler hat, die ſich bald in ſehr auffallendem Grade ausbildeten.

Ein (relativer) Vorzug liegt darin, daß ſie auf einer gründlicheren, tieferen Beobachtung der menſchlichen Natur, ihrer Anlagen und Triebe beruht, als die epikureiſche. Ebenſo iſt an ihr zu ſchätzen, daß ſie den Ausdruck einer ſittlichen, von ſinnlichen Bedingungen und Verhältniſſen unabhängigen Willenskraft hat. Ihre Fehler aber ſind dieſe:

Einmal begnügt ſie ſich zuletzt mit der bloßen (ſogenannten) Form des ſittlichen Handelns, heißt darin die Befriedigung ſuchen, indem ſie die Materie, d. h. den realen Zweck aufgiebt. Nun mag es in Beziehung auf den einzelnen Zweck, den der gute Menſch anſtrebt, wohl wahr ſeyn, daß er auf die Erreichung deſſelben verzichten, und dann im Bewußtſeyn, ihn gewollt und angeſtrebt zu haben, ſeine innere Beruhigung, die Befriedigung des ſittlichen Triebes und Gefühles finden könne und ſolle. Aber im Allgemeinen muß der ethiſche Zweck, wenn und ſofern er wirklich ein ſolcher iſt, durch menſchliches Handeln zu erſtreben und zu erreichen ſeyn. Denn was auf ſolche Weiſe nicht zu erſtreben und zu erreichen iſt, das verliert ebendamit den Charakter des ethiſchen Zweckes, und wer darauf verzichtet, Etwas zu erreichen und zu verwirklichen, der giebt ebendamit ein abſichtliches Handeln, ein ſittliches Leben auf. Mit dieſem erſten Fehler hängt dann der zweite zuſammen, daß nach der ſtoiſchen Moral

Digitized by Google

das Leiden, die leidentliche Unterwerfung unter das unabänderliche Schicksal ein so gar großes Moment im sittlichen Leben hat. Es ist bei den Stoikern nicht mehr, wie bei Platon, die freie, freudige, muth- und hoffnungsvolle Thätigkeit in der Beförderung göttlicher Zwecke, sondern — als wären sie mit Gott und der göttlichen Weltregierung zerfallen — ein zum Theil lästiger Dienst Gottes. Fragt man nach den Gründen dieser Erscheinung, so bietet sich ein innerer und ein äußerer dar. Der äußere lag offenbar in den schon mehrmals bezeichneten Verhältnissen des öffentlichen Lebens, in der immer wachsenden Zerrüttung derselben, in der immer tiefer gehenden und immer weiter um sich greifenden Auflösung und Zerstörung aller rechtlichen und moralischen Bande und Stützen des öffentlichen Lebens. Der Einzelne hatte den Boden, auf welchem er handeln und wirken konnte, verloren, nirgends fand sich ein Stoff, welcher die Fähigkeit oder auch nur das Verlangen, sittlich gebildet zu werden, an den Tag legte und damit die Besseren zur Thätigkeit aufforderte und anregte. Der Einzelne fühlte sich in seiner Einzelnheit zu schwach, den allgemeinen gewaltigen Sturz aufzuhalten und so blieb ihm nichts übrig, als die sich in sich selbst verschließende Resignation. Denn es wirkte noch der innere, im Systeme selbst liegende Grund mit, daß das religiöse Element nicht mit der Wahrheit der Idee, mit der Tiefe und Innigkeit des Gefühles durchgebildet war, wie bei Platon, und den Stoikern es daher viel weniger gelingen konnte, die sittliche Freiheit des Menschen und seine Abhängigkeit von Gott mit einander zu vereinigen und zu versöhnen.

So mag man sich die Erscheinung erklären, daß in der stoischen Moral das passive Element über das active überwiegend ist.

Nun sind aber auch noch die Folgen der so begründeten Erscheinung zu erwägen; auch sie sind charakteristisch theils in besonderer Beziehung auf die Stoiker, theils in allgemeiner Beziehung auf den moralischen Geist der damaligen Zeit.

Wenn es wahr ist, daß die Stoiker in ihre Moral noch den Ausdruck einer sittlichen Kraft legten, einer Kraft, die sich, weil es ihr an der ächten religiösen Stimmung fehlte, ungern unter das Schicksal beugte; so läßt es sich nun auch psychologisch ganz wohl erklären, daß sie sich für diese unangenehme Abhängigkeit

Digitized by Google

durch einen persönlichen Stolz entschädigten, der sich sogar den freiwilligen Selbstmord erlaubt, um der Pein des Schicksals zu entgehen, und darin, wie man wohl sagen darf, einen egoistischen Trotz verräth. Außerdem kündiget sich die Ausartung des egoistischen moralischen Selbstgefühls noch von einer anderen Seite an, nämlich als Verachtung der allgemeinen Sitte und Billigung solcher Handlungen, welche nach dem Urtheil der objectiven Moral schlechthin verwerflich sind.*

Vergleichen wir diese Ausartung der stoischen Sittenlehre mit der der epikureischen, — auf der einen Seite das Schwelgen in sinnlichen Lebensgenüssen, welches sich des Gedankens von Gott gänzlich entlediget hat, auf der anderen Seite den Stolz, der sich trotzig Gott gegenüber stellt — auf beiden Seiten Verachtung oder Verhöhnung der öffentlichen Sitte und Moral; bedenken wir, daß gerade diese zwei Systeme die zahlreichsten Anhänger, und zwar in den höheren Ständen unter Griechen und Römern hatten, so bekommen wir damit ein — besonders für die folgende Periode sehr interessantes und lehrreiches Bild von dem herrschenden Geiste der damaligen Zeit. Die Züge dieses Bildes werden durch die folgende Darstellung der Geschichte der Philosophie innerhalb der Akademie vollendet. Ehe wir aber zu dieser übergehen, wollen wir die nächste Geschichte der stoischen Philosophie nach Zenon erzählen.

Der Nachfolger des Zenon in der Stoa war (S. 178)

2. Kleanthes.

Er scheint die stoische Lehre weiter entwickelt und auseinander gesetzt zu haben. So theilte er gleich die Philosophie in sechs Theile: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik und Theologie, indem er jeden der drei Haupttheile wieder in zwei zerlegte.

Von seiner Dialektik haben wir keine Nachrichten; von seiner Rhetorik sagt Cicero, sie sey so beschaffen, daß, wer zu verstummen wünsche, nichts anderes lesen solle.

In der Physik nahm er, wie Zeno, zwei Prinzipien an,

* Diese Verirrung ist derjenigen ganz analog und verwandt, die in der christlichen Welt entstand, wonach der Wiedergeborene nicht mehr sündigen könne, er möge thun was er wolle.

Digitized by Google

die qualitätenlose Materie, als das leidende, und die Vernunftkraft oder Gott als das thätige. Daß die göttliche Idee für den menschlichen Geist nothwendige Wahrheit habe, dafür gab er (Cicer. de Nat. D. II., 5) vier Beweise, von denen einer sich auf die Schönheit und Zweckmäßigkeit, auf die vollkommene Ordnung der Natur beruft. Er dachte sich übrigens Gott als die durch die ganze Materie verbreitete Lebenswärme (Cic. d. N. D. II., 9). In der Psychologie behauptete er die Materialität der Seele und bestätigte dieß durch die Erfahrung, daß Kinder den Eltern in Absicht auf Neigungen und Charakter ähnlich seyen, Aehnlichkeit aber nur zwischen körperlichen Wesen Statt finden könne.

Sein Nachfolger in der Stoa war (S. 179)

3. Chrysippos.

Dieser Mann begann zuerst den Kampf mit der Subjectivitätslehre der (neuen) Akademie, indem er die Argumente des Arkesilaos und seiner nächsten Nachfolger nicht nur zusammenfaßte, sondern sogar selbst noch entwickelte und vermehrte, um über den Gegner einen desto vollständigeren Sieg davon zu tragen (Cic. Acad. prior. II., 27). Dieser polemischen Tendenz gemäß bearbeitete er die Logik so ausführlich und gründlich, daß man sagen konnte: Wenn die Götter eine Logik brauchten, würden sie sich keiner anderen bedienen, als der des Chrysipp.

Da Chrysipp die Philosophie wieder dreifach in Logik, Physik und Ethik eintheilte, so ist anzugeben, was er Eigenthümliches hat zuerst in der

Logik.

Diese ist nach Chrysipp die Wissenschaft von dem Wahren und Falschen und dem, was keines von Beiden ist (*περι ἀληθων και ψευδων και οὐδετερων*); die Hauptaufgabe ist demnach, das Kriterium der Wahrheit zu finden. Zu dem Ende theilt er die Vorstellungen in sinnliche und nicht sinnliche. Die sinnlichen werden von den Objecten in der Seele bewirkt; Zenon hatte dieß *τυπωσις* genannt. Chrysipp meinte, er habe damit nicht einen eigentlichen Abdruck des Gegenstandes in der Seele bezeichnen wollen; denn, da die Seele oft zu gleicher Zeit viele und verschiedene Dinge anschaue, so müßte sie zugleich viele und

Digitized by Google

verschiedene Figuren annehmen, was unmöglich sey; jene τυπωσις könne also nur eine Veränderung, Modification (ἑτεροιωσις) der Seele seyn, welche durch den Gegenstand bewirkt werde und dem Gegenstand entspreche. Daß ein Körper zu gleicher Zeit auf verschiedene Art modificirt werde, hielt Chrysipp nicht für unmöglich; denn z. B. wenn Viele zumal schreien, so werde die Luft zugleich auch auf verschiedene Weise bewegt. Aus diesen sinnlichen Vorstellungen entstehen vermittelst der Vergleichung und der Zusammenfassung des Allgemeinen die (nicht-sinnlichen) Gedanken (ἐννοιαι) theils vermittelst eines natürlichen Processes (ἐννοιαι φυσικαι, προληψεις), theils willkührlich. Das Kriterium der Wahrheit liegt nun in den sinnlichen Vorstellungen und den vermittelst eines natürlichen Processes entstandenen Gedanken. Chrysipp beruft sich theils darauf, daß diese Vorstellungen ohne subjectiv-willkührlichen Einfluß der Seele entstehen, theils auf die Klarheit (ἐναργεια) und Anschaulichkeit, auf den bleibenden Eindruck der Objectivität, der mit jenen Vorstellungen verknüpft sey. Im Uebrigen beschäftigte sich Chrysipp hauptsächlich mit der Lehre von den Urtheilen und den Schlüssen, sofern diese das Mittel sind, Wahrheit zu finden und zu beweisen. Ein besonderes Verdienst erwarb er sich, indem er die von den Megarikern begonnene Lehre von den hypothetischen und disjunctiven Schlüssen zu vervollkommnen suchte. Durchaus aber behandelte er die Logik im Zusammenhang mit der Grammatik und der Rhetorik; daher die Unterscheidung und Eintheilung in σημαινοντα und σημαινομενα.* In seiner

Physik

verdient Aufmerksamkeit die Lehre von Gott und von der Welt. In Beziehung auf die erstere sagt Cicero (de N. D. II., 6), sie sey so beschaffen, daß Chrysippos von der Natur gelernt, nicht selbst erfunden zu haben scheine. Wenn nämlich, so argumentire er, in der Wirklichkeit der Natur Etwas ist, was menschlicher Verstand, menschliche Vernunft, menschliche Kraft und menschliches Vermögen nicht bewirken kann; so ist das Wesen, welches jene Wirkungen hervorbringt, trefflicher als der Mensch. Nun

* Das Nähere kommt schicklicher in einer besonderen Geschichte der Logik vor.

Digitized by Google

können aber die himmliſchen Dinge und alle diejenigen, deren Ordnung eine ewige iſt, vom Menſchen nicht bewirkt werden; es iſt alſo das Weſen, wodurch ſie bewirkt werden, trefflicher als der Menſch — und was könnte dieß eher für ein Weſen ſeyn, als Gott? Denn wenn Götter nicht ſind, was kann in der Wirklichkeit der Natur Trefflicheres ſeyn, als der Menſch? In ihm allein iſt ja Vernunft, das Trefflichſte. Daß aber ein Menſch glauben ſollte, es ſey in der ganzen Welt Nichts trefflicher als er, wäre thörichte Anmaßung. Alſo iſt Etwas trefflicher. Es iſt alſo wahrhaftig Gott. Dieſe göttliche Vernunftkraft iſt die Alles leitende und ordnende, aber auch alle Dinge durchdringende Lebenskraft.

Mit dieſer Theologie verband Chryſipp auch die Begriffe von Vorſehung und Schickſal.

Weil nämlich Gott alle Theile der Welt durchdringt, ſo ſind dieſe ſo innig mit einander verbunden, daß eine allgemeine gegenſeitige Wechſelwirkung (συμπαθεια) unter allen Theilen der Welt Statt findet. Auch hat Alles, was geſchieht, ſeine Urſache, und dieſe Urſachen ſind durch einen ſtetigen, ununterbrochenen Zuſammenhang mit einander verkettet, ſo daß nichts Anderes und auf andere Weiſe erfolgen kann, als was und wie es durch dieſe allgemeine Verkettung der Urſachen nothwendig beſtimmt iſt. Dieß iſt der Begriff des Schickſals. Wie iſt nun aber damit der Begriff göttlicher Vorſehung und die menſchliche Freiheit zu vereinigen? Das Erſtere hat keine Schwierigkeit. Das Schickſal iſt kein blindes Fatum; denn die Kraft, die Alles in der Natur wirkt, iſt vernünftig und ſomit das Schickſal der Plan, wornach dieſe Vernunftkraft die Welt regiert. Dieſen Plan faßte Chryſipp von der ethiſchen Seite auf. Er denkt die Welt als ein Syſtem von Zwecken, in welchem die Regierung der vernünftigen Weſen der Endzweck iſt, der nach ethiſchen Geſetzen, insbeſondere nach dem Geſetze der Gerechtigkeit verwirklichet wird. Durch dieſe Wendung wandelte ſich der Begriff des Schickſals in die Idee göttlicher Vorſehung um.

Nun war aber noch die ſchwierigere Frage: wie mit der ſo beſtimmten Idee göttlicher Vorſehung die menſchliche Freiheit in Uebereinſtimmung zu bringen ſey. Iſt Alles durch die Verkettung der Urſachen, wie ſie durch göttliche Vernunft geordnet wird,

Digitized by Google

nothwendig beſtimmt; ſo ſind es auch die Gefühle, die Entſchlüſſe und die daraus hervorgehenden Handlungen der Menſchen, womit die ſittliche Zurechnung und die Strafe aufgehoben iſt.*

Dieſen Einwurf ſuchte Chryſipp auf eine in der Geſchichte der Philoſophie bemerkenswerthe Weiſe zu beſeitigen (Aul. Gell. N. A. VI. 2.).

Er macht darauf aufmerkſam, daß der Einfluß und die Wirkungen des (äußeren) Fatums auf den menſchlichen Willen verſchieden ſeyen, je nachdem die innere Beſchaffenheit und Eigenthümlichkeit des menſchlichen Geiſtes verſchieden iſt, dieſe aber das Prinzip der menſchlichen Entſchließungen und Handlungen ſey. Denn wenn jene Beſchaffenheit von Natur urſprünglich geſund und tüchtig gebildet ſey, ſo laſſe ſie jenen Einfluß, der vom Fatum auswärts hereinkomme, ohne Anſtoß hindurchgehen. Wenn ſie aber roh, unwiſſend und ungebildet ſey, und an guter, edler Bildung keine Stütze habe; ſo ſtürze der Menſch, wenn er auch nur in geringem Maaße oder gar nicht vom Kampfe mit einem ungünſtigen Schickſal gedrängt werde, durch eigene Rohheit und freie Leidenſchaftlichkeit in fortgehende Verbrechen und in Irrthümer. Und daß dieſes auf ſolche Weiſe ſich ereigne, bewirke jene natürliche und nothwendige Aufeinanderfolge der Ereigniſſe, welche Schickſal heißt. Denn es ſey eine dem Begriffe nach nothwendige Folge, daß ein böſes Naturel nicht frei von Sünde und Irrthum iſt. Er erläuterte dieß an folgendem paſſenden und artigen Beiſpiel: Wie wenn man einen cylindriſchen Stein in abwärts geneigte und abſchüſſige Räume wirft, dieſer Wurf zwar Urſache und der Anfang des Sturzes iſt, jener Stein aber bald ſich abwärts wälzt, nicht weil man es ſo gemacht hat, ſondern weil die Art und Geſtalt des Steines es ſo mit ſich bringt; ſo erregt zwar die nothwendige Ordnung und der nothwendige Plan des Schickſals die erſte Urſache; aber der Entſchluß und die Handlung werden durch den eigenen Willen und das Naturel eines Jeden beſtimmt. — Schon hieraus, und wenn man die angeführte Stelle weiter verfolgt, überzeugt man ſich, daß Chryſipp zwar auch den individuellen Charakter ſich als durch das Fatum beſtimmt denkt, aber denſelben ſozuſagen aus der

* Vergl. Aul. Gell. N. A. VI. 2.

Digitized by Google

allgemeinen fatalen Nothwendigkeit herausnimmt und als etwas für sich setzt; was in der genauesten Beziehung zu der früher (S. 213 u. 214) gegebenen Charakteristik der stoischen Ethik steht.

Allein nun war noch ein Widerspruch mit der göttlichen Vorsehung aufzulösen, nämlich das Böse und das Uebel.

Auch diese Auflösung giebt Chrysipp auf eine geschichtlich-merkwürdige Weise:

Die Ansicht, das Gute sey ohne den Gegensatz des Bösen möglich, ist ungereimt; keines kann ohne das andere, jedes nur im Widerstreit mit dem anderen bestehen. Wie kann Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Klugheit, Wahrhaftigkeit, Vergnügen seyn, wenn nicht Ungerechtigkeit, Feigheit, Unmäßigkeit, Unklugheit, Lüge, Schmerz ist? * Allerdings wollte Gott das Uebel und das Böse nicht, sondern nur das Vollkommene und Gute. Aber das Böse und das Uebel ist mit dem Guten und Vollkommenen unzertrennlich verbunden (*κατα παρακολουθησιν*), so daß unvermeidlicher Weise mit dem Guten und Vollkommenen auch das Böse und das Uebel eindrang. Diese sind nicht Zweck der Natur (non per naturam), sondern nothwendige Folgen (per sequelas quasdam necessarias) dessen, worauf der göttliche Wille gerichtet ist. Das Böse, obwohl an und für sich nicht zu billigen, kann doch für gewisse Theile oder das Ganze der Welt gut seyn.

Von den nachfolgenden Stoikern (S. 179) wollte Antipater die Subjectivitätslehre der Akademiker dadurch widerlegen, daß er ihr einen innern Widerspruch vorwarf, sofern sie wenigstens das dogmatisch behaupten müsse, daß man Nichts wisse (Cicero Acad. prior. II., 9). Andere Stoiker dagegen mißbilligten es, daß man sich mit denjenigen nur in Streit einlasse, die Nichts für gewiß annehmen (Cicero Acad. prior. II., 6). Ueberhaupt trat in der Stoa nach und nach eine Elanquescenz des streng wissenschaftlichen Geistes und des rein-philosophischen Interesses ein. Sie beschränkten sich auf den ethischen Theil; auch die Darstellung von diesem popularisirte Panätius, und sein Schüler Posidonius ließ auch die sogenannten freien Künste in dem Gebiete der Philosophie Platz nehmen.

* Aul. Gell. N. A. VI, 1., wo Auszüge aus Chrysipps Buch: *περι προνοιας* gegeben sind.

Digitized by Google

C. Die Akademie.

Um die neue Richtung, welche die philosophischen Untersuchungen in dieser Schule nahmen, zu begreifen, müssen wir auf einen Mann zurückgehen, der noch dem vorigen Abschnitt angehört, mit seinen Lehren aber in diesem erst wirksam wird. Dieß ist

1. Pyrrhon.

Wir haben von ihm (siehe S. 179) keine Schriften. Was man gewiß weiß, ist, daß er die Lehren verschiedener griechischer Philosophen kennen lernte, ohne dadurch befriediget zu werden, und, wahrscheinlich durch Phädon, insbesondere von dem Charakter, Leben und Streben des Sokrates näher unterrichtet wurde. Aus diesen zwei Thatsachen läßt sich seine eigenthümliche philosophische Denkweise wenigstens einigermaßen begreifen. Das Studium der Werke der Philosophen, welche so verschiedene Theorieen darboten und hie und da selbst über die Mangelhaftigkeit und Unsicherheit des menschlichen Wissens klagten, konnte ihm gar wohl die Möglichkeit des Wissens und der Wissenschaft zweifelhaft machen. Daneben hörte Pyrrhon, wie Sokrates, der gefeierte Weise, mit Geringschätzung aller leeren Speculation vorzüglich auf das religiöse und sittliche Leben, als die Hauptbestimmung des Menschen drang. Dieses Beispiel mußte auf Pyrrhon um so gewisser und stärker wirken, wenn es wahr ist, was von Vielen versichert wird, daß sein persönlicher Charakter dem des Sokrates ähnlich war. So konnte sich in Pyrrhon eine Denkart bilden, wornach er, mißtrauisch gegen alles Wissen, in der Tugend das einzige Ziel des menschlichen Lebens sah — und so wird er uns denn auch wirklich geschildert. Er verwarf das speculative Denken, welches über die Erscheinungen hinausstrebt; besser sey es, der Mensch folge seinen Gefühlen, die ihn weniger irre führen, als die Spekulation und richte sein ganzes Streben allein auf die Tugend, worin die Würde des Menschen liege.

Ein Freund und Schüler von ihm war Timon, Verfasser einer philosophischen Satyre: σιλλοι (vergl. S. 179). Dieselbe hatte drei Abtheilungen. In der ersten führt er den Xenophanes ein, wie er sein System vorträgt, in den zwei anderen unterhält er sich mit diesem über die älteren und neueren philosophischen

Digitized by Google

Schulen; das Ganze ist eine Satyre auf die berühmtesten Lehrer der dogmatischen oder positiven* Philosophie.**

Die Hauptgedanken der Timonischen Skepsis waren diese: Die Dogmatiker haben keine Wissenschaft begründet; denn die Grundsätze, auf welche sich ihr ganzes wissenschaftliches Gebäude stützt, sind unerwiesene Voraussetzungen. Die Gegenstände, womit sich der Dogmatismus vornämlich beschäftiget, sind für uns gar nicht erkennbar; denn er will es nicht mit den Erscheinungen zu thun haben, sondern die Dinge an sich erkennen; allein es läßt sich gar nicht entscheiden, ob ein Ding diejenigen Eigenschaften, die uns erscheinen, an sich hat. Alles Wissen ist zwecklos und entbehrlich; zwecklos, — man will das Wissen gebrauchen, um glücklich zu werden; hiezu sollte man die Beschaffenheit der Dinge an sich, ihr Verhältniß zu uns und ihren Einfluß auf uns erkennen; allein es läßt sich über die Dinge nichts bestimmen (*οὐδεν ὁριζω*), man soll also sein Urtheil zurückhalten (*ἐπεχειν*) und von einer Sache sowenig dieß als jenes (*οὐδεν μαλλον*) behaupten (vergl. Aul. Gell. Noct. Att. XI, 5.). — Das Wissen ist entbehrlich; denn, was den Menschen glücklich macht, ist das Gut-handeln und die daraus entspringende Gemüthsruhe. Hiezu wird aber weiter nichts erfordert, als daß man mit Verzichtleistung auf allen Wahn des Wissens der unverfälschten und unverdorbenen Stimme der Natur folge, ohne sich die vergebliche Mühe zu geben, das Wesen der Dinge, das objectiv-Gute und Böse ergründen und daraus Gesetze für das praktische Leben ableiten zu wollen.

In dieser Gestalt erschien zuerst unter den Griechen der Skepticismus. Was ihn hervorrief, war nicht eine gründliche Erforschung des menschlichen Erkenntnißvermögens, seiner Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit zum Wissen der Wahrheit, sondern einestheils die ganz allgemein gehaltene Unterscheidung zwischen der (subjectiven) Erscheinung und dem Dinge an sich, anderntheils die Erfahrung, daß, was bisher dogmatisch (positiv) gelehrt worden, unbefriedigend sey. Seine Tendenz aber war,

* Der Sinn, in welchem diese Ausdrücke hier genommen sind, wird unzweideutig seyn.

** Aul. Gell. N. A. III, 17. sagt: Timon amarulentus librum maledicentissimum conscripsit, qui *σιλλος* inscribitur.

Digitized by Google

die Ueberzeugung geltend zu machen, daß in dem Handeln die Bestimmung des Menschen aufgehe.

Ein ähnlicher, wo nicht derselbe Geist entwickelte sich in der Akademie. Diese, dem ersten Eindruck nach auffallende Erscheinung erklärt sich folgendermaßen:

Vorerst werden wir uns erinnern müssen, wie schon in Xenokrates, dem zweiten Nachfolger des Platon in der Akademie, die platonische Philosophie ihren wissenschaftlichen Charakter und Inhalt einbüßte, und zwar hauptsächlich in Folge davon, daß die Dialektik des Denkens von dem Spiel mit mathematischen Formeln und Symbolen verdrängt wurde. Schon hierin lag eine Mahnung, auf die älteren Lehrer, als die Vorbilder des ächten Philosophirens, zurückzublicken und zu ihrer Methode zurückzukehren. Der geistige Vater der Schule war aber Sokrates. Man vergegenwärtigte sich denselben, wie er darauf ausgieng, den Wahn des Wissens zu beschämen und zu vernichten, das sittlich-gute Leben als das Hauptmoment darstellte und den Menschen, um zu diesem zu gelangen, an das Gefühl, als den hinlänglich-sicheren Führer verwies, wie er, um es ganz allgemein zu fassen, mit Verzichtleistung auf das objective Wissen in den Kreis der Subjectivität sich selbst zurückzog und Andere zurückwies. Freilich hatte Sokrates bei seiner Ironie im Hintergrund theils die Anerkennung, daß es ein Wissen des Wahren gebe, theils die Aufmunterung und Anleitung, dieses Wissen zu suchen. Allein diese positive Seite der sokratischen Methode konnte schon von den Zeitgenossen nicht immer erkannt, von den Späteren um so mehr unbeachtet bleiben; man hielt sich an die negative Tendenz und das negative Resultat. Rechnete man doch selbst den Platon, weil man seine suchende Methode mißverstand, zu denjenigen, welche sich mit einem blos subjectiven Erkennen begnügen zu müssen glauben.

So schien der Rückzug aus der (vermeintlichen) Objectivität des Wissens in die dem menschlichen Geiste allein angemessene Subjectivität des Vorstellens und Meinens Rückkehr zu dem ächten sokratischen und platonischen Philosophiren zu seyn.

Hiezu kam eine eifersüchtige Opposition der akademischen Schule gegen die stoische,* welche zu immer größerem Ansehen

* Cic. Acad. prior. II, 6. Arcesilas Zenoni, ut putatur obtrectans.

Digitized by Google

gelangte und die übrigen Schulen zu verdunkeln anfieng. Um diese Opposition um so kräftiger und mit um so besserem Erfolg führen zu können, stellte man sich auf den negativen Standpunkt, der, dem stoischen gerade entgegengesetzt, einen vielseitigen Angriff und eine unbefangene Vertheidigung zuließ. *

Die Richtigkeit dieser Ansicht und dieser Urtheile muß von der Geschichte selbst bestätiget werden.

Der erste Akademiker, der diese Opposition der Subjectivitätslehre gegen die Objectivität des Dogmatismus überhaupt und des stoischen insbesondere bildete, war

2. Arkesilaos.

Seine philosophische Richtung ** drückte sich schon in der Lehrmethode aus, die er in der Akademie einführte und die auch eine Nachahmung oder Erneuerung der sokratischen seyn sollte. (Cic. de Oratore III., 18). Dieselbe bestand nämlich darin, daß nicht Er selbst seine Behauptungen vortrug, sondern seine Schüler theils unter einander, theils mit ihm selbst disputiren ließ. Er gieng dabei von der Maxime aus, daß sich für entgegengesetzte Behauptungen gleich starke Gründe anführen lassen und daß man daher Nichts wissen und mit objectiv-begründeter Gewißheit behaupten könne, vielmehr mit einer rein subjectiv-zureichenden Gewißheit sich begnügen müsse. Daß er hiebei die Stoiker vorzüglich im Auge hatte, sieht man daraus, weil er besonders gegen die Gültigkeit ihres Kriteriums der Wahrheit (die *φαντασια καταληπτικη*) Einwürfe machte. Der letzte Grund seiner philosophischen Ansicht lag übrigens darin, daß das Subjective und das Objective in der Erkenntniß nicht unterschieden werden könne; daher er neben dem Satz, daß man Nichts wisse, auch den anderen behauptete, man könne nicht wissen, daß man Nichts wisse.

Wie sich hiernach seine Ansicht für die Sphäre des Handelns bildete, ist leicht zu erachten. Er konnte und mußte verlangen, daß der Mensch nach seiner subjectiven Ueberzeugung handle, so

* Vergl. Cicero Acad. prior. II, 3.

** Er wird darum als Stifter der neuen Akademie bezeichnet, die dann auch mit Rücksicht auf später erst eingetretene Erscheinungen die zweite oder die mittlere genannt wird.

Digitized by Google

wie er ſeine Handlung ſich ſelbſt aus ſubjectiv-gültigen Gründen rechtfertigen könne; dieß iſt es, was er εὔλογον, Cicero probabile nennt.

Wir haben geſehen (S. 216), wie Chryſipp mit verſtärkter, friſcher Kraft die Rechte des Dogmatismus behauptete. Wie aber auch ſonſt ein Gegenſatz den anderen hervorruft, ſo erſtand in der Akademie ein neuer Kämpfer für ihre Subjectivitätslehre, mit ſchärferen Waffen ausgerüſtet, als die früheren. Dieſer iſt

3. Karneades.

Er war nach Arkeſilaos der vierte Lehrer in der Akademie (S. 179), und erſchien mit ſeinen Lehren Manchen ſo wichtig, daß ſie mit ihm einen neuen Abſchnitt in der Geſchichte der akademiſchen Philoſophie beginnen, indem ſie ihn als Stifter der dritten Akademie bezeichnen, wornach der mit Arkeſilaos beginnende Abſchnitt die zweite oder mittlere Akademie benannt wird (S. 224, 179).

Die Theorie des Karneades war theils gegen den Dogmatismus überhaupt, als philoſophiſche Denkart, theils gegen einzelne dogmatiſche Lehren gerichtet, wie ſie beſonders in der ſtoiſchen Schule vorgetragen wurden.

In der erſteren allgemeinen Beziehung ſuchte er den Hauptſatz zu beweiſen, daß es kein Wiſſen gebe, ſondern alles ſogenannte Wiſſen nur Wahrſcheinlichkeit habe, welche auch für das praktiſche Leben hinreichend ſey. Den Beweis dieſes Satzes führte er auf eine ausgezeichnete Weiſe vermittelſt einer Analyſe des Vorſtellens.

In der ſinnlichen Vorſtellung, ſagt Karneades, werden wir uns des vorgeſtellten Objectes, aber auch des vorſtellenden Subjectes bewußt; in jeder ſinnlichen Vorſtellung iſt alſo eine Beziehung auf Object und Subject; in Beziehung auf das Object iſt die Vorſtellung wahr oder falſch, je nachdem ſie mit dem Object übereinſtimmt oder nicht; in Beziehung auf das Subject erſcheint ſie als wahr oder falſch. Sollte nun darüber geurtheilt werden, ob eine Vorſtellung wahr oder falſch iſt; ſo müßte man einen ſicheren Maßſtab der Beurtheilung haben, dieſer könnte aber kein anderer ſeyn, als die wahre Vorſtellung; an dieſe müßte diejenige Vorſtellung gehalten werden, über deren Wahrheit

Digitized by Google

oder Falschheit geurtheilt werden soll. Allein diese wahre Vorstellung wird ja eben gesucht; und es kann demnach die sinnliche Vorstellung nicht Kriterium der Wahrheit seyn. Ebensowenig der Begriff des Verstandes, denn die Begriffe werden ja erst von den sinnlichen Vorstellungen aus und auf den Grund derselben gebildet. Also giebt es überhaupt kein Kriterium der Wahrheit, insbesondere hat die φαντασια καταληπτικη der Stoiker diesen Werth nicht. Wir können nie sagen: die Vorstellung ist wahr oder falsch, sondern nur, sie erscheint uns als wahr oder falsch. Damit wollte Karneades nicht sagen, daß keine Erkenntniß wahr ist, sondern nur, daß wir nicht entscheiden können, weder im Allgemeinen noch im einzelnen Falle, ob wir eine wahre Erkenntniß haben oder nicht. Was wir wahre Erkenntniß nennen, ist nur φαινομενον ἀληθες, πιθανη φαντασια, probabile visum (Cicero). Aber wie kommt es, daß uns eine Vorstellung als wahr erscheint, wenn wir doch darüber, daß sie wahr ist, niemals entscheiden können? Karneades antwortet: Einige Empfindungen und Vorstellungen sind mit dem Gefühle der Zuneigung und des Beifalls, andere mit dem entgegengesetzten Gefühl verbunden, und erklärt jenes Gefühl daraus, daß eine Vorstellung sich öfter auf dieselbe Weise wiederholt und mit anderen übereinstimmt.* Solche Vorstellungen erscheinen uns als wahr, wir bejahen sie (ἐμφασις), die von entgegengesetzter Beschaffenheit erscheinen uns als falsch, wir verneinen sie (ἀπεμφασις). Demnach hatte jetzt die Subjectivitätslehre der akademischen Schule eine sogenannte kritische (subjectiv-psychologische) Grundlage gefunden und sich in einem bestimmten Resultat ausgesprochen. In demselben Geist lehrte der Schüler des Karneades, Kleitomachos (S. 180). Wie sich gegen diese Subjectivitätslehre der Akademiker die Stoiker, insbesondere Antipater, zu erwehren suchten, ist bereits (S. 220) angeführt worden. In derselben Absicht suchte Philon in einer verloren gegangenen Schrift, welche Cicero Acad. prior. II., 4 erwähnt, zu beweisen, daß derselbe Geist von Anfang an, von Platon an bis auf seine Zeit in der Akademie gewesen sey. Allein diese Behauptung konnte sich wenigstens der allgemeinen Zustimmung nicht erfreuen (l. c. II., 5), insbesondere nicht der des Antiochus. Dieser wollte

* Gerade so philosophirte David Hume.

Digitized by Google

vielmehr in ſeiner S. 180 angeführten Schrift vermittelſt wiſſenſchaftlicher und geſchichtlicher Unterſuchungen beweiſen, daß der Verſuch des Philon, die alte und neue Akademie zu vereinigen, keinen hiſtoriſchen Grund habe und die akademiſche Subjectivitätslehre ſich mit der ſittlichen Natur und Beſtimmung des Menſchen nicht vertrage; daher ſein Streben dahin gieng, die widerſtreitenden Anſichten zu vermitteln und auszugleichen. Die Argumente, mit welchen Antiochus den Philon und die neue Akademie beſtritt, finden ſich in Cicero Acad. prior. II., 4 flg. zuſammengeſtellt.

Allein dieſe eklektiſchen Verſuche ſcheinen den negativen Skepticismus nur um ſo mehr geweckt und gereizt zu haben und in dieſen löste ſich daher die griechiſche Philoſophie endlich auf zu einer Zeit, wo ſich in Folge eingetretener Weltereigniſſe eine ganz andere Anſchauung von göttlichen und menſchlichen Dingen zu bilden anfieng, ſodaß die Auflöſung und Verneinung des Früheren als die Bedingung erſcheint, unter welcher die neue Periode in die Zeit eintreten konnte.

Diejenigen zwei Männer aber, welche die innere Auflöſung der griechiſchen Philoſophie bezeichnen, ſind Aeneſidemus und Sextus Empirikus.

D. Der Skepticismus.

1. Aeneſidemos.

Derſelbe (S. 180) hatte die Abſicht, die pyrrhoniſche Lehre zu erneuern und trug daher die Lehrſätze derſelben in einer eigenen Schrift: Pyrrhoniſche Unterſuchungen, vor, von denen uns Photius und Sextus Empirikus dürftige Fragmente aufbewahrt haben.

Seine Lehre iſt in folgenden Sätzen enthalten.

Zuerſt beſtimmt er das ächte Weſen des Skepticismus, im Gegenſatze gegen die akademiſche und dogmatiſche Denkart.

Die Eigenthümlichkeit des Skepticismus beſteht nach Aeneſidem darin, daß, während die Dogmatiker behaupten, die Wahrheit gefunden zu haben, und die Akademiker, es ſey unmöglich, die Wahrheit zu finden, die ächten Skeptiker weder das eine noch das andere behaupten, ſondern ihr Urtheil aufſchieben. *

* Dieſe Beſtimmung iſt in wiſſenſchaftlicher und geſchichtlicher Hinſicht ſehr wohl zu bemerken.

Digitized by Google

Um diese skeptische Denkart zu begründen und durchzuführen, erfand Aenesidem zehn Zweifelsgründe (τοποι oder τροποι της σκεψεως).

Der erste Zweifelsgrund verweist auf die Verschiedenheit der thierischen Körper in Rücksicht auf ihren Bau überhaupt und die Structur der Sinnenorgane insbesondere, und schließt daraus auf eine Verschiedenheit der Empfindungen.

Verschiedenen Thieren muß ein und derselbe Gegenstand auf verschiedene Weise erscheinen und man kann von keiner dieser verschiedenen Empfindungen behaupten, daß sie gerade mit dem Object übereinstimme. Dasselbe gilt von den menschlichen Empfindungen, wenn man sie mit den thierischen vergleicht.

Der zweite Zweifelsgrund ist genommen von der Verschiedenheit der Menschen in Beziehung auf Körper und Seele. Vermöge dieser Verschiedenheit haben die Menschen verschiedene Empfindungen, Gefühle, Begehrungen und Vorstellungen, und man kann nie entscheiden, welche Vorstellung die wahre oder die falsche ist.

Ein dritter Zweifelsgrund ist genommen von der Uneinigkeit der Sinne bei einem und demselben Subjecte. Verschiedene Sinne empfinden ein und dasselbe Ding auf verschiedene Weise oder an demselben Gegenstand verschiedene Eigenschaften; wir können dabei nicht entscheiden, welche Empfindung die wahre ist, ob der Gegenstand wirklich diejenige Eigenschaften hat, welche von den Sinnen empfunden werden und sonst keine anderen. Es bleibt uns demnach das Object der Empfindungen ganz und gar unbekannt, und weil es die Sinne nicht erkennen, so ist es auch für den Verstand unerforschlich.

Der vierte Zweifelsgrund ist genommen von der Betrachtung der zufälligen Zustände und Veränderungen des Subjectes, wodurch wieder die Erkenntniß der Objecte ganz und gar ungewiß wird.

Aenesidem beruft sich auf die verschiedenen natürlichen Zustände des Alters, des Schlafens und Wachens, ferner auf die Zustände der Krankheit, auf die verschiedenen Stimmungen der Gefühle und Triebe, und behauptet, dieses Alles bringe eine Verschiedenheit der Empfindungen, Vorstellungen und Begehrungen hervor; die Gegenstände erscheinen immer auf andere Art und

Digitized by Google

man habe über die wahre Beſchaffenheit derſelben kein ſicheres Urtheil.

Der fünfte Zweifelsgrund bezieht ſich darauf, daß die Gegenſtände, je nachdem ſie verſchiedene Lage und Entfernung haben, auf verſchiedene Weiſe erſcheinen, und behauptet, weil jedes Object in einer gewiſſen Entfernung und Lage wahrgenommen werden müſſe und die Vorſtellung dadurch modificirt werde, ſo ſey ein beſtimmtes Urtheil über die wahren Eigenſchaften des Dinges unmöglich.

Sechſtens beruft ſich Aeneſidem darauf, daß allen unſeren Empfindungen immer etwas Fremdartiges zugemiſcht ſey, entweder von anderen Objecten oder auch von dem empfindenden Subjecte; ferner,

ſiebentens, daß die Objecte, je nachdem ſich ihre Quantität und Struktur verändert, auch verſchiedene Empfindungen und Vorſtellungen hervorbringen;

achtens, daß wir jedes Ding nur in gewiſſen Beziehungen wahrnehmen, in denen es theils zu dem vorſtellenden Subject, theils zu anderen Dingen ſteht, unſere ganze Erkenntniß alſo relativ iſt;

neuntens macht er darauf aufmerkſam, wie uns die Gegenſtände ſo ganz verſchieden erſcheinen, je nachdem die Empfindung und der Gegenſtand etwas Gewöhnliches oder Außerordentliches iſt; endlich

zehntens auf die Widerſprüche in den menſchlichen Meinungen über Recht und Unrecht, Gut und Bös, über Religion und Geſetze u. ſ. w., woraus er wieder den Schluß zieht, daß ſich die Menſchen Alles nur nach ſubjectiven Bedingungen vorſtellen.

Außerdem, daß Aeneſidem mit dieſen allgemeinen Zweifelsgründen die Wahrheit und Gewißheit der menſchlichen Erkenntniß überhaupt in Zweifel zog, richtete er ſeine ſkeptiſchen Waffen auch gegen einzelne Begriffe und deren objective Gültigkeit, beſonders gegen den Begriff der Cauſſalität, indem er zu beweiſen ſuchte, theils daß dieſer Begriff keine Realität habe, theils daß die Anwendung deſſelben auf Gegenſtände der Erfahrung nichtig und unzuverläſſig ſey.

Zu dieſen zehn Zweifelsgründen ſuchten die ſpäteren Skeptiker noch fünf andere hinzu,

1) von der Verſchiedenheit der philoſophiſchen Meinungen,

Digitized by Google

2) von der Nothwendigkeit, jede Behauptung in einer unendlichen Reihe immer auf eine andere zurückzuführen;

3) von der Relativität aller unſerer Vorſtellungen,

4) von der Unvermeidlichkeit, unerwieſene Vorausſetzungen anzunehmen, und endlich

5) von dem öfteren Vorkommen des Zirkels in den dogmatiſchen Demonſtrationen.

Nach dem Aeneſidemos wurde in der ſkeptiſchen Schule berühmt Menodotus von Nikomedien, noch mehr aber Sextus, mit dem Beinamen Empirikus, in deſſen Schriften, die auf uns gekommen ſind, der Skepticismus ſich am ausgebildetſten darſtellt (S. 180).

In ſeinen allgemeinen Betrachtungen über den Skepticismus beſtimmt er das Weſen desſelben im Verhältniß zum Dogmatismus und zur Lehre der neueren Akademie auf dieſelbe Weiſe, wie es ſchon bei Aeneſidem angeführt wurde.

Er erklärt den Skepticismus als das Vermögen oder als die Kraft, das, was den Sinnen erſcheint und das, was vom Verſtande gedacht wird, auf jede mögliche Art einander entgegenzuſtellen (alſo Erſcheinungen den Erſcheinungen, Gedanken den Gedanken und Erſcheinungen den Gedanken), wegen des Gleichgewichts der Gründe ſein Urtheil zurückzuhalten und auf dieſem Wege zur Gemüthsruhe (ἀταραξία) zu gelangen.

Nach dieſen allgemeinen Betrachtungen geht Sextus zu dem Unternehmen fort, die dogmatiſchen Philoſopheme der Prüfung zu unterwerfen.

Er folgt dabei der gewöhnlichen Eintheilung in Logik, Phyſik und Ethik, und ſeine Methode iſt im Allgemeinen dieſe, daß er Lehrſätze der verſchiedenen griechiſchen Philoſophen anführt und von jedem zu beweiſen ſucht, daß er unhaltbar ſey. Dabei erlaubt ſich nun Sextus freilich oft Sophiſtereien, die in der That gar nicht belehrend ſind; jedoch kommen über die menſchliche Erkenntniß, ihre Entſtehung, Wahrheit und Gewißheit intereſſante kritiſche Winke vor; wie denn jedenfalls dieſe Schriften des Sextus eine ſehr wichtige Quelle für die hiſtoriſche Kenntniß der griechiſchen Philoſophie ſind.

Der Skepticismus, wie er ſich in denſelben darſtellt, kann als das letzte Product des griechiſchen Geiſtes betrachtet werden,

Digitized by Google

wenn man zugleich auf die Sprache, in der er ſich äußert, auf die Gelehrſamkeit, die er zeigt, und auf den dialektiſchen Geiſt, von dem er beſeelt iſt, Rückſicht nimmt.

Uebrigens dauerte dieſer Skepticismus, weil er von dem Dogmatismus der damaligen Zeit ganz und gar ignorirt wurde, und demnach keinen Gegner hatte, durch welchen er unterhalten worden wäre, nicht lange fort, ſondern ſtarb ſchon mit dem Schüler des Sextus, dem Saturninus aus. Die Philoſophie hatte in Folge der eingetretenen Weltereigniſſe einen ganz anderen Charakter angenommen, mit welchem die ſkeptiſche Denkart in geradem Gegenſatze ſtand und demnach nicht beſtehen konnte.

III. Schlußbetrachtung.

Die bisherige Geſchichte der Philoſophie iſt Geſchichte der griechiſchen Philoſophie. Sie begreift einen Zeitraum von acht Jahrhunderten (ſechs vor und zwei nach Chr.). Die erſte Hälfte ſtellt eine fortſchreitende Entwickelung dar, die andere eine rückſchreitende.

Es iſt die Geſchichte einer Philoſophie, die keine andere Quelle kennt, als Natur und Vernunft, und von keinem anderen Intereſſe geleitet wird, als von dem, was nach dem Zeugniſſe der Natur und den Geſetzen der Vernunft wahr iſt, zu finden und darzuſtellen.

Ebendeßwegen mußte das Philoſophiren demjenigen am beſten gelingen, der für die Offenbarungen der Natur die offenſte Empfänglichkeit, aber auch Tiefſinn genug hatte, um die Vernunft in ihrem Weſen und Grund zu erforſchen, zugleich einen ſcharfen und tüchtig gebildeten Verſtand, um dasjenige, was von der Natur und Vernunft wahrgenommen war, in deutlichen und unter ſich wohl zuſammenhängenden Gedanken zu faſſen und endlich die Kunſt der Darſtellung.

Weil ſich aber der menſchliche Geiſt nicht auf einmal, ſondern nur allmählich, und in verſchiedenen Individuen nach verſchiedenen Richtungen und in verſchiedenen Stufen entwickelt, ſo mußte auch die philoſophiſche Forſchung in Abſicht auf Umfang und Tiefe, und zufolge deſſen, in ihren Reſultaten verſchieden,

Digitized by Google

die Darstellung bald kunstlos, bald künstlich, bald schwerfällig und dunkel, bald gewandt und deutlich werden.

Die griechische Philosophie beginnt mit dem freien Denken, welches sich zuerst die natürlichen Dinge zum Gegenstande macht. Diese faßt es in der Erscheinung des Werdens auf. Dabei offenbart es sich zwar als Denken darin, daß es die (allgemeine) Ursache und den (allgemeinen) Träger (die Substanz) dieser Erscheinung, auch, wie die Ursache und die Substanz von einer Form in die andere übergeht, zum Bewußtseyn zu bringen sucht, aber eben darin liegt der Beweis, daß es die Aufgabe der Philosophie darein setzt, das Werden zu begreifen, daher es auch seine Vollendung in derjenigen Theorie erhält, welche das Daseyn ganz und schlechthin im Werden aufgehen läßt.

Allerdings hat sich jenes freie Denken in einer anderen Richtung auch die Aufgabe gemacht, die natürlichen Dinge, so wie sie in gesetzlich bestimmten Gestalten und Verhältnissen da sind, zu begreifen; aber den bestimmten Gegensatz gegen jene Natur-Philosophie bildet die Speculation über das reine Seyn, welche das Werden zum bloßen (subjectiven) Scheine herabsetzt, womit das Denken in jener ersten Richtung für ein leeres und nichtiges erklärt wurde. An diesem Gegensatze des natürlichen, in stetem Werden begriffenen Daseyns und des reinen, ewigen und unwandelbaren, nur in abstracten Gedanken zu fassenden Seyns scheiterte zuerst das philosophische Denken, rettete sich jedoch aus der Verzweiflung an sich selbst und aus der Verzichtleistung auf alle Wahrheit, indem es in das Innere des Geistes selbst einkehrte. In diesem Innern, insbesondere in dem sittlichen Bewußtseyn gieng dem griechischen Geiste mit der idealen Welt und als Centrum derselben die göttliche Idee, die entweder durch eine materielle Hülle getrübt oder in den rein-abstracten Gedanken verflüchtiget war, mit neuer Klarheit und Fülle auf und diesen großen Moment stellt die sokratische Lehre dar, welche einerseits durch die früheren Philosopheme, vorzüglich der Pythagoreer, vermittelt war, andererseits in der platonischen Philosophie zu ihrer vollkommensten Entwickelung gelangte. Denn diese ruht und besteht wesentlich in der Anerkennung, daß die Idee Gottes, wie die Einheit aller idealen Momente (des

Digitized by Google

Wahren, des Guten, des Schönen) seyn, so auch die ganze menschliche Wissenschaft nach allen ihren Theilen bilden, durchdringen und binden soll. Auf dieser Höhe, von der selbst Platons Geist nicht sozusagen festen Besitz nehmen konnte, behauptete sich jedoch die philosophische Speculation nicht. Die Idee der Einheit des Unendlichen und des Endlichen, der Allgegenwart Gottes in der physischen und der geistigen Welt, die freilich nie in einem entwickelten und vollendeten Gedanken abgeschlossen war, löste sich mehr und mehr auf. Die Idee Gottes sahen wir bald in einer zwar reinen, aber fernen Höhe über dem Endlichen schweben, dann in unreiner, verkehrter Gestalt in der Philosophie fortwirken, endlich alle Bedeutung für dieselbe verlieren und ganz aus derselben verschwinden; und von diesem Augenblicke an war es eine innerlich nothwendige Folge, daß die griechische Philosophie, nachdem sie mit dem Grund der Wahrheit alle innere Wahrheit aufgegeben und verloren hatte, dem Skepticismus anheimfallen und in ihm ersterben mußte.

Dieser Skepticismus ist der Grund, in welchem die griechische Philosophie, als Philosophie der Griechen, versiegte; als ob am Ende aller dieser wissenschaftlichen Bestrebungen erklärt werden sollte, daß sie den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Lebens nicht mehr genügen.

Merkwürdig ist noch das Verhältniß, in welchem die Geschichte der griechischen Philosophie und die Geschichte des griechischen Volkes zu einander stehen.

Die ersten Anfänge der griechischen Wissenschaft fallen in dieselbe Zeit, wo die Kämpfe für die politische Unabhängigkeit und Freiheit sich entschieden und die bürgerlichen und politischen Verhältnisse eine feste Gestaltung anzunehmen begannen.

Als die Wissenschaft ihren höchsten Gipfel erreicht, sehen wir auch das politische Leben in seiner kräftigsten Aufregung und Bewegung und Thätigkeit nach Innen und Außen. Beides erschlafft und versinkt allmählich mit einander und endlich, als das politische Band der griechischen Staaten sich auflöst, und die selbstständige Existenz derselben in Trümmer geht, versiegt und zerfließt auch die griechische Wissenschaft.

Wer mit einem solchen Blicke die ganze bisherige Geschichte übersieht, der fühlt sich wohl von sehr gemischten Gefühlen

Digitized by Google

bewegt, besonders wenn er den Gegenstand aus dem Gesichtspunkt des allgemein-menschlichen Interesses betrachtet. Denn bei wem sollte nicht die Wahrnehmung eines vor der ganzen damaligen Welt in jeder Hinsicht, in Hinsicht auf Kunst, Wissenschaft und politisches Leben so ausgezeichneten Volkes, wie das griechische, mit frohen und erhebenden Gefühlen begleitet seyn? Wer sollte es aber dann auch nicht innig bedauern, wenn er eben dieses Volk mit seinem ganzen herrlichen Leben aus der Geschichte verschwinden sieht?

Dieses Gefühl wird jedoch sogleich gemildert durch die nahe liegende Beobachtung, daß eben in demselben Zeitpunkt, in welchem die griechische Philosophie ihrer *inneren* Auflösung entgegengeht, ihre welthistorische Bedeutung anfängt, sofern sie in dem römischen Weltreich das allgemeine Bindungs- und Bildungs-Mittel der Geister wird, daß die griechische Kunst und Wissenschaft, selbst das griechische Leben in der Wirklichkeit nicht zu Grunde geht, sondern nur in verschiedene Theile der damals bekannten Welt ausgebreitet wird; an diese Beobachtung schließt sich dann von selbst, wenigstens für denjenigen, der sonst den Wegen Gottes in der Geschichte der Menschheit nachzugehen bemüht ist, die Hoffnung an, daß mit den *Früchten* der griechischen Cultur und insbesondere mit der griechischen Philosophie ein *Saame* ausgestreut werde, der in einem anderen Boden, in einer anderen Atmosphäre, unter anderen Verhältnissen und mit anderen Elementen vermischt, zu einer neuen Bildung der Menschheit mitwirken soll; und diese Hoffnung wird dann auch durch die folgende Geschichte auf's vollkommenste und schönste bestätigt werden.

Digitized by Google

Zweite Periode.

Vom Anfang des dritten christlichen Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Erste Abtheilung

oder erster bis vierter Abschnitt.

Vom dritten bis zum sechszehnten Jahrhundert.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erſter Abſchnitt.

Vom dritten bis zum ſechsten Jahrhundert.

Kampf jüdiſcher, heidniſcher, chriſtlicher Religions-Philoſophie, Sieg der chriſtlichen.

I. Einleitung.

Von den äußeren und inneren Verhältniſſen, unter deren Einfluß die Geſchichte der Philoſophie fortgeht.

In dem römiſchen Weltreich hatte ſich, nachdem das Judenthum in Folge der Zerſtörung Jeruſalems ſchon zu Ende des erſten Jahrhunderts ſeinen Mittelpunkt verloren, neben dem Heidenthum die chriſtliche Religion über alle Theile ausgebreitet, bald geduldet, bald verfolgt, jedenfalls ohne öffentliche Anerkennung und öffentlichen Schutz. Den äußeren Sieg erlangte ſie, als Kaiſer Conſtantin der Große im Anfang des vierten Jahrhunderts (a. 311) zu ihrem Bekenntniß übergieng. Dieſer Sieg wurde zwar durch die Apoſtaſie Julians (360—363) auf kurze Zeit unterbrochen, aber ſodann ein Sieg kirchlicher Orthodoxie, als Theodoſius der Große die chriſtlichen Ketzer verfolgte und durch ſeine Ergebenheit gegen die Geiſtlichkeit eine Macht gründete, die bald nicht nur auf den Staat, ſondern auch auf die Wiſſenſchaft einen bedeutenden, ſtets wachſenden Einfluß gewann. Denn nachdem das Chriſtenthum dieſen Sieg errungen hatte, ſtürmte es gegen alle heidniſche Wiſſenſchaft und Philoſophie, insbeſondere gegen diejenige, die ſich in Athen erhalten hatte. Libanius, ein heidniſcher Philoſoph und Rhetor aus dem vierten chriſtlichen Jahrhundert, klagt, daß ganze Schaaren von

Digitized by Google

Priestern und Mönchen, mit Fackeln und Zerstörungswerkzeugen bewaffnet, Griechenland durchzogen und nicht bloß Tempel in Asche legten, Götterbilder zertrümmerten, sondern auch gegen Bücher und Schulen den Vertilgungskrieg führten.

Mit dem Uebertritt Constantins zum Christenthum stand eine andere, gleichfalls für die Geschichte der Wissenschaften erfolgreiche Begebenheit in der genauesten Verbindung, nämlich die Verlegung des Sitzes der römischen Kaiser von Rom nach Constantinopel. Natürlich wanderten auch die Gelehrten und die Büchersammlungen mit aus, so daß Italien hieran einen bedeutenden Verlust erlitt, was nothwendig auch auf das übrige europäische Abendland rückwirkte. Zu Ende des vierten Jahrhunderts (394) erfolgte die bleibende Trennung des römischen Reichs in das abend- und morgenländische, deren jedes von nun an sein eigenes Schicksal hatte. Das abendländische wurde a. 476 durch die Einfälle der barbarischen Völker zerstört und damit gieng auf dieser Seite die alte Welt unter. Das morgenländische erlitt nicht so bald eine Erschütterung, so zerrissen seine innere Verwaltung und sein innerer Zustand war. Die kirchlichen Verhältnisse gestalteten sich anders, sofern die unmittelbare Gegenwart des politischen Oberhauptes eine unabhängige Macht des Kirchenregiments nicht aufkommen ließ. Die wissenschaftlichen Studien erhielten sich vermittelst der vorhandenen römischen und griechischen Literatur, die sich in verschiedenen Ländern, insbesondere in Klein-Asien, ausbreitete. Was endlich das Verhältniß zwischen Abend- und Morgenland betrifft, so waren sie, so lange sie Theile Eines Reiches bildeten, in genauem Zusammenhang mit einander. Dieser Zusammenhang wurde mit der förmlichen Trennung lockerer, und als sich in den Abendländern aus den eingewanderten Völkern neue Staaten bildeten, war die Gemeinschaft im Allgemeinen unterbrochen. Erst im sechsten Jahrhundert, unter Kaiser Justinian, wurde Italien, aber vorübergehend, eine Provinz des morgenländischen Reichs.

Die Hauptsitze der Wissenschaften überhaupt und der Philosophie insbesondere, waren Rom, doch nur in den ersten Zeiten unseres Abschnitts, Constantinopel, seitdem es Sitz der griechischen Kaiser geworden war, Athen, wo sich die von Hadrian und Marcus Aurelius Antoninus gestifteten rhetorischen und philoso-

Digitized by Google

phiſchen Schulen (S. 173) erhielten, endlich Alexandrien, worüber ausführlicher zu berichten iſt.

Eine der bedeutendſten Folgen von den Eroberungen Alexanders war die Entſtehung mehrerer wichtiger wiſſenſchaftlicher Bildungs-Anſtalten in den beſonderen Staaten, in welche ſich ſein großes Reich auflöste. Es lag dieß allerdings in den damaligen allgemeinen Verhältniſſen, ſofern die griechiſche Wiſſenſchaft eben ihren höchſten Punkt erreicht hatte und in den politiſchen Ereigniſſen die Mittel der Ausbreitung fand. Aber eine Anerkennung verdient doch zugleich das perſönliche Verdienſt Alexanders, welches mit ſeinem Verhältniß zu Ariſtoteles im innigſten Zuſammenhang ſteht. Das perſönliche Intereſſe Alexanders für Wiſſenſchaft, insbeſondere für Naturwiſſenſchaft, für Förderung und Ausbreitung derſelben gieng auch auf mehrere derjenigen Männer über, welche ſich nach ſeinem Tode in ſein Reich theilten. Neben den wiſſenſchaftlichen und gelehrten Anſtalten in Syrien unter den Seleuciden, namentlich in Antiochien und Tarſus, und denen in Pergamum unter den Attalern erhob ſich beſonders die zu Alexandrien unter den Ptolomäern (vergl. S. 173). Ueber die äußere und innere Geſchichte der letztgenannten ſoll nun ausführlicher berichtet werden, weil ſie in der Geſchichte der Philoſophie dieſes Abſchnitts eine ausgezeichnete Rolle ſpielt.

Nachdem Alexandrien, von Alexander gegründet, mit Menſchen verſchiedener Nationen, Egyptiern, Juden, Macedoniern, Griechen, Aſiaten bevölkert worden war, berief Ptolomäus Lagi oder Soter zunächſt Gelehrte aus Griechenland, ſammelte wiſſenſchaftliche Werke aus Griechenland, Italien, Aſien, Afrika und ſtiftete das ſogenannte Muſeum.

Dieſes Muſeum war ein Theil des königlichen Pallaſtes mit Gärten und Galerien, in welchem Gelehrte wohnten und gemeinſchaftlich ſpeiſten; es hatte ſeinen eigenen Fond und einen eigenen Vorſteher, der von den egyptiſchen Königen, ſpäter von den römiſchen Kaiſern ernannt wurde. Die Gelehrten waren von den verſchiedenſten Fächern, Philoſophen, Grammatiker, Kritiker, Dichter, Mathematiker, Aſtronomen, Geographen, Mediziner, Naturhiſtoriker; mit wenigen Ausnahmen Griechen oder Abkömmlinge von Griechen; die jüdiſchen bildeten eine beſondere Geſellſchaft.

Digitized by Google

In dem Museum befand sich eine Bibliothek von griechischer, römischer, jüdischer, indischer, persischer, äthiopischer, babylonischer, phönicischer Literatur, die allmählich so sehr anwuchs, daß der Tempel des Serapis, Serapeum zu demselben Zwecke benutzt werden mußte.

Als Julius Cäsar die Flotte der Egyptier verbrannte, wurde auch das Museum und die in demselben befindliche Bibliothek vom Feuer verzehrt; die in dem Serapeum aufbewahrte wurde erhalten und Marcus Antonius suchte durch den Ankauf der Bibliothek der Könige von Pergamum den Schaden zu ersetzen. Der Kaiser Claudius stiftete ein neues Museum. Es befanden sich jetzt bald außer griechischen und jüdischen Gelehrten auch christliche in Alexandrien, welche eine christlich-theologische Schule bildeten. Was die innere Geschichte dieses Museums betrifft, so wurde schon bemerkt, daß außer der Schule zu Alexandrien noch gelehrte Anstalten in Syrien und in Pergamum waren; auch Könige von Bithynien und Cappadocien zogen Gelehrte an ihren Hof; die griechischen Städte Athen, Megara, Corinth, Megalopolis, Sparta, Theben hatten Schulen, Smyrna und Laodicea medicinische Schulen, jene gegründet von Erasistratus, diese von den Schülern des Herophilus; Rhodus hatte Astronomen, Philosophen, Grammatiker; Sicilien, besonders unter Hiero II., Mathematiker und Dichter. Das vielseitigste und bewegteste wissenschaftliche Leben war aber in Alexandrien.

Uns interessiren zunächst zwar nur die Philosophen, doch mögen, um von der Anstalt und Gesellschaft ein wahres und lebhaftes Bild zu geben, neben denselben auch andere ausgezeichnete Männer erwähnt werden. Es hielten sich also in Alexandrien auf die Philosophen Diodorus Chronos, Theodorus ἄθεος, Hegesias, Menedemos, Timon der Sillograph, Straton der Physiker, Sotion, Satyros, Antiochos und Dion, zwei Akademiker, Philostratos der Sophist, Herakleitos der Tyrier.

Ferner die berühmtesten Mathematiker, Euklides, Apollonios von Perga, Ctesibios; die Astronomen Aristarchos, Hipparchos; die Naturforscher Erasistratos und Herophilos (Anatomen); Dichter, Grammatiker, Kritiker, Historiker Theokritos, Aristophanes von Byzanz, Eratosthenes von Cyrene, Tyrannion der ältere und der jüngere; Apollodoros; endlich jüdische

Digitized by Google

Gelehrte, die Ueberſetzer des A. T. (Septuaginta), Ariſtobulos, der Verfaſſer des Buches der Weisheit, Philon, Joſephus. Auch in der Zeit unter den römiſchen Kaiſern finden ſich in Alexandrien Gelehrte von verſchiedenen Fächern, z. B. Strabon, der Geograph, Claudius Ptolomäus, Aſtronom und Aſtrolog, Diophantos, der Mathematiker, der zuerſt die Algebra anwendete, um geometriſche Aufgaben zu löſen, Athenäus, Lucian; unter den Philoſophen waren Anhänger verſchiedener Syſteme, Ariſtoteliker, Platoniker, Stoiker, Epikureer, Cyrenaiker, Cyniker, Pythagoreer; die Skeptiker, Aeneſidemos, Agrippa, Sextus Empirikus, Saturninus; endlich chriſtliche Gelehrte, der Evangeliſt Markus, erſter Verkündiger des Chriſtenthums in Alexandrien (Evangelium der Egyptier, ſeit Mark Aurel beſtand eine Schule der Catechumenen), Pantänos, zuvor Stoiker, war der erſte wiſſenſchaftliche Lehrer an dem διδασκαλειον ιερων λογων, der Schule der theologiſchen Wiſſenſchaft, ſodann Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Origenes.

Dieß ſind die allgemeinen politiſchen und die ſtatiſtiſchen Verhältniſſe. Nun iſt es Zeit, daß wir uns auch die geiſtigen Elemente vergegenwärtigen, unter deren Macht die Geſchichte der Philoſophie ſich geſtaltete und fortentwickelte.

Zu dieſem Zwecke müſſen wir uns zum Theil ſolcher Ereigniſſe erinnern, die ſchon einer frühern Zeit angehören, die wir aber jetzt erſt im Zuſammenhang mit anderen verwandten zu erwähnen uns vorbehielten (vergl. S. 173).

In dem römiſchen Weltreich war griechiſche Sprache und Literatur, vorzüglich griechiſche Philoſophie, das allgemeine höhere geiſtige Bildungs- und Vereinigungs-Mittel. Neben ihr beſtanden zwei poſitive Religionen, die jüdiſche, und die heidniſche in ihren mannigfaltigen Formen.

In der heidniſchen Welt war allmählich das religiöſe und ſittliche Leben in den tiefſten Zerfall und in die größte Verderbniß gerathen. Die öffentliche Religion war ohne Glauben und ohne Anſehen; der öffentliche Gottesdienſt verlaſſen; Beides oft ſogar Gegenſtand der Verachtung und der Verſpottung geworden, die Sitten ſo leichtſinnig, laſterhaft und verdorben, wie vielleicht zu keiner anderen Zeit. Es war dieß zum großen Theil die

Digitized by Google

Wirkung von dem zerſetzenden Einfluß der Philoſophie. Aber mitten in dieſem Verderben und aus demſelben heraus regte und bewegte ſich, als ein merkwürdiges Zeugniß von dem tieferen Weſen und der höheren Beſtimmung des menſchlichen Geiſtes, die Sehnſucht nach einer geiſtigen Wiedergeburt. Dieſe Sehnſucht ſuchte auf zwei Wegen Befriedigung. Ein Theil der Menſchen hoffte dieſelbe in der Wiederherſtellung und Wiederbelebung der beſtehenden Religion und des beſtehenden Cultus zu finden und verſuchte daher alle in den eingetretenen Verhältniſſen gegebenen Mittel, um dieſe Wiederherſtellung und Wiederbelebung zu verwirklichen. Der andere Theil warf ſich dem neu-erſtandenen Chriſtenthum in die Arme, um dort dem Geiſte und Gemüthe diejenige Beruhigung zu geben, welche die heidniſche Religion und Moral nicht mehr gewähren konnte. Daß hiedurch das Verhältniß der zwei Religionen zu einander nur um ſo mehr ein gereiztes und feindſeliges werden mußte, daß ſie ebenhiedurch in einen lebhaften Kampf mit einander gerathen mußten, iſt zum voraus leicht zu erachten.

Auch im Judenthum war ein Zerfall des religiöſen und ſittlichen Lebens und eine Auflöſung der inneren Einheit eingetreten. Die politiſche Unterdrückung und Abhängigkeit von einem heidniſchen Volke war um ſo bitterer und unerträglicher, je inniger das Band war, welches Staat und Religion an einander knüpfte, je mehr die Bürger der Theokratie ganz entgegengeſetzte Wünſche und Hoffnungen in ſich trugen. Und nun erhob ſich noch im Innern ſelbſt, während der herrſchende Prieſterſtand ebenſo engherzig als ſtarrſinnig den Buchſtaben der Schrift und den Schein des Cultus feſthielt, einer uralten, aber immer mehr mißverſtandenen Verheißung gemäß aus dem göttlichen Grunde des alten Bundes ein gewaltiger Geiſt, der unaufhaltſam, Judenthum und Heidenthum beſiegend, in immer weiteren Kreiſen das Leben von Individuen, Gemeinden und Staaten in ſeinen tiefſten Grundlagen und in allen ſeinen äußeren Geſtaltungen umbildete.

In dem Geſagten iſt ſchon angedeutet, was wir in dieſem erſten Abſchnitte zu erwarten haben, — einen gegenſeitigen Kampf dreier Religionen. Wirklich iſt dieß auch das neue, große und gewaltige Intereſſe, von welchem die Geſchichte des geiſtigen

Digitized by Google

Lebens bewegt und bestimmt wurde. Dieß ist der eigenthümliche, specifische Charakter, den die Geschichte der Philosophie gleich zu Anfang der zweiten Periode offenbart. Es sind in Wahrheit nicht mehr philosophische Schulen, deren Lehren und Geschichte zu beobachten und darzustellen sind, sondern Religionen spielen die Hauptrolle. Es handelt sich in Wahrheit nicht mehr davon, ob diese oder jene philosophische Theorie vorherrschend sey, sondern Religionen sehen wir im Kampfe mit einander, welche von ihnen von nun an das Leben der Völker bilden und leiten soll. Der Kampf war einerseits ein politischer und hierarchischer *mit den Waffen der Gewalt*. Von Seiten des *Judenthums* erreichte dieser Kampf *gegen das Christenthum* seine Spitze in der Verurtheilung des Stifters der christlichen Religion zum Tode. Aber eben diese Gewaltthat der Hierarchie war eine der Ursachen, wodurch die Sehnsucht und Hoffnung einer Wiederherstellung der Religion und der politischen Freiheit, die sich nicht auf das jüdische Volk beschränken, sondern mit ihren Segnungen über alle Völker der Erde verbreiten werde, stärker als je erweckt wurde. Das Ende der hiedurch erregten immer heftigeren Bewegungen und Kämpfe *gegen das herrschende Heidenthum* war die Zerstörung Jerusalems und die Auflösung des jüdischen Staates. Dieses *Heidenthum* trieb den äußeren Kampf gegen das Christenthum auf die Spitze in den blutigen Christen-Verfolgungen, die jedoch bald sogar zum Mittel für den Sieg des Christenthums über das Heidenthum wurden. Das Christenthum endlich hatte in diesem äußeren Kampf gegen die zwei Gegner lange keine andere Waffen als den Tod des Märtyrers. Doch dieser äußere Kampf ist es eigentlich nicht, der uns hier interessirt, sondern der andere, der mit den Waffen des *Geistes* und der *Wissenschaft* geführt wurde. Hier sind es aber ganz einfach zwei Hauptmomente, die in Betrachtung und Berechnung zu ziehen sind: Das eine, daß in der jüdischen, noch vielmehr aber in der heidnischen Welt die Zeit des unbefangenen Glaubens entschwunden und nicht wieder herzustellen war; das andere, daß unter denjenigen, welche jenen Kampf allein führen und bestehen konnten, die philosophische Bildung und zwar auf dem Grunde oder aus den Quellen der griechischen Literatur allgemein verbreitet war. Die Waffen zu jenem geistigen

Digitized by Google

Kampfe konnte man nirgends anders holen, als in der Rüstkammer der griechischen Philosophie.

Darnach werden uns drei Haupterscheinungen beschäftigen: 1) Vereinigung griechischer Philosophie und jüdischer Religionslehre (griechisch-jüdische Religions-Philosophie); 2) Vereinigung griechischer Philosophie und heidnischer Religionslehre (griechisch-heidnische Religions-Philosophie); endlich 3) Vereinigung griechischer Philosophie und christlicher Religionslehre (griechisch-christliche Religions-Philosophie).*

Dieser Anordnung oder Eintheilung gemäß hätten wir nun auch, um unserem Plan getreu zu bleiben, die Hauptpersonen unseres Abschnitts aufzuführen.

a) Repräsentanten der griechisch-jüdischen Religions-Philosophie sind

1. Aristobulos; er lebte unter Ptolomäus Philometor in Alexandrien, und war, wo nicht der erste Jude, doch einer der ersten Juden, welcher auf die später näher zu bezeichnende Weise aus griechischer, insbesondere platonischer Philosophie und jüdischer Religion ein System von Religions-Philosophie zu formiren suchte, in welchem die letztere ihre tiefere Begründung und Verherrlichung finden sollte.

2. Philon, ungefähr zwanzig Jahre vor Christus geboren zu Alexandrien, aus einem priesterlichen Geschlechte. Er war mit den verschiedenen Systemen griechischer Philosophie nicht minder vertraut, als mit den Urkunden des jüdischen Glaubens; die Frucht dieser Studien, sein System jüdischer Religions-Philosophie wird später ausführlicher dargelegt werden. Daneben spielte er auch eine politische Rolle. Als Sachwalter seines Volkes reiste er zweimal nach Rom zu den Kaisern Caligula und Claudius. Seine Schriften, die auf uns gekommen, sind ein höchst interessanter und lehrreicher Beitrag für die nähere Kenntniß des Geistes und der Richtung der damaligen Wissenschaft.

b) Repräsentanten der griechisch-heidnischen Religions-Philosophie sind

1. Ammonius, mit dem Beinamen Sakkas, weil er

* Von jeder dieser drei Haupterscheinungen werden später auch die allgemeinen Momente besonders entwickelt werden.

Digitized by Google

seinen Unterhalt mit Lasttragen erwarb, später wurde er Θεοδίδακτος genannt. Er lebte zu Ende des zweiten und zu Anfang des dritten christlichen Jahrhunderts in Alexandrien. Es wäre nicht unwichtig, wenn die Nachricht vollkommen begründet wäre, daß er ein abtrünniger Christ gewesen. Seine Lehre trug er nur mündlich vor.

2. Plotinos, dessen Leben Porphyrios beschrieben hat. Er war im Jahr 205 in der egyptischen Stadt Lykopolis geboren. In seinem acht und zwanzigsten Jahre gieng er nach Alexandrien, um die dortigen philosophischen Schulen zu besuchen. Er wurde aber durch dieselben nicht befriediget und es ergriff ihn eine so heftige Sehnsucht nach dem noch nicht gefundenen Gut, daß er in Schwermuth verfiel. Von dieser wurde er geheilt, als ihn einer seiner Freunde in die Schule des Ammonius führte, denn hier fand er, wornach er sich gesehnt hatte. Er blieb daher elf bis zwölf Jahre in dieser Schule, machte sodann einen Versuch, die Weisheit der Magier und Gymnosophisten im Morgenland selbst kennen zu lernen und gieng hierauf nach Rom, wo er sich bis zu seinem Tode (26 Jahre lang) aufhielt. Hier theilte er seinen Freunden nur in mündlichen Unterhaltungen die Philosophie des Ammonius mit; denn die Schüler des Ammonius hatten sich das Wort gegeben, nur auf diese Weise die Lehren des Meisters fortzupflanzen. Als aber andere dieses Wort gebrochen hatten, fieng auch Plotin an, zu schreiben. In den letzten siebenzehn Jahren seines Lebens schrieb er die vier und fünfzig Abhandlungen, die hernach Porphyrius in sechs sogenannten Enneaden, d. h. in sechs Abtheilungen, deren jede neun Abhandlungen enthält, sammelte und ordnete.

Plotin war ein Mann von ausgezeichnetem Geiste, der in ungewöhnlichem Maaß und Verhältniß Schärfe der Dialektik, Tiefe der Vernunft und Kraft der Phantasie in sich vereinigte; zugleich von einer strengen Lebensart, die auf Verachtung des Irdischen und des Sinnlichen überhaupt gegründet war. Wenn er schon nach diesen Eigenschaften Gegenstand der Bewunderung und Verehrung war, so kam hinzu, daß er sich das Vermögen, in das Verborgene zu schauen und wahrzusagen, zuschrieb und sich rühmte, Entzückungen und unmittelbare Anschauungen Gottes zu haben. Porphyr erzählt, daß, solange er mit Plotin umgieng,

Digitized by Google

dieſem Gott viermal erſchienen ſey (*ἐφανη αὐτῳ ἐκεινος ὁ μητε μορφην μητε τινα ἰδεαν ἐχων, ὑπερ δε νουν και παν το νοημα ἱδρυμενος*). So erſchien Plotin als ein außerordentliches, ja göttliches Weſen; das Orakel des pythiſchen Apollon bezeugte, daß er eine göttliche Seele empfangen habe und in die Verſammlung der Götter zurückgegangen ſey; ſeine Philoſophie aber erſchien als das Geſchenk einer unmittelbaren göttlichen Erleuchtung und Offenbarung. Unter ſeinen Schülern wurde der berühmteſte

3. Porphyrios (urſprünglich Malchus), geboren im Jahr 233 in Batanea in Syrien. Seine erſte Bildung erhielt er von Schülern des Ammonius, ſpäter kam er nach Rom und beſuchte die Schule des Plotin. Ueberwältiget von der Größe der Lehren dieſes Mannes überfiel ihn ein Ueberdruß, daß er ein ſinnlicher Menſch ſey (*το τε σωμα και ἀνθρωπος εἰναι ἐμισησε*). In dieſem Gemüthszuſtand ſchiffte er nach Sicilien über, begab ſich auf das Vorgebirg Lilybäum, um ſich daſelbſt auszuhungern. Plotin reiste ihm nach und heilte ihn durch ſeine Geſpräche an Leib und Seele. Nach ſeiner Rückkunft nach Rom beſchäftigte ſich Porphyrius mit den Wiſſenſchaften* und der Redekunſt. Durch ſeine klare Rede, wovon er hie und da auch öffentliche Proben gab; zeichnete er ſich vor Plotin aus. In ſeinem acht und ſechszigſten Lebensjahr wurde er, nach ſeinem eigenen Bericht, der unmittelbaren Anſchauung Gottes theilhaftig, ſchrieb darauf Plotins Leben und ſtarb im Jahr 304. Er iſt der erſte Philoſoph dieſer Schule, der einen beſtimmten Angriff auf die Chriſten machte in ſeinen *κατα χριστιανων λογοι*, fünfzehn Bücher, wovon ſich nur Bruchſtücke erhalten haben. Von ſeinen Schülern iſt zu nennen

4. Jamblichos, mit dem Beinamen: *ὁ θαυμασιος* oder *ὁ θειοτατος*, geboren in Chalcis in Cöleſyrien von einer angeſehenen und reichen Familie (er blühte zu Anfang des 4. Jahrh.). Er lebte im Umgange mit Porphyrios, dem er nur in der

* Er iſt insbeſondere der Verfaſſer der Einleitung (*εἰσαγωγη*) in die Schrift des Ariſtoteles von den Kategorieen, woraus zu erſehen, daß dieſe Philoſophen ſich auch mit dem Studium der ariſtoteliſchen Philoſophie beſchäftigten. — Nach Eunapius ſchrieb er auch eine Geſchichte der berühmteſten Philoſophen bis auf Platon.

Digitized by Google

Klarheit und Schönheit der Rede nachstand. Wegen seiner Gerechtigkeit hatte er leichtes Gehör bei den Göttern und bekam von allen Seiten außerordentlich viele Freunde und Schüler. Mit diesen führte er ein gemeinsames Leben, nur einzelne religiöse Handlungen verrichtete er allein. Als seine Lebensgenossen ihm hierüber ihre Unzufriedenheit bezeugten, auch sich auf eine Erzählung seiner Diener beriefen, daß er unter dem Beten mehr als zehn Fuß hoch über die Erde gehoben worden und seine Haut und seine Kleider von einer güldenen Farbe geschimmert haben, soll Jamblich (nach der Erzählung des Eunapios* dieses lächelnd abgelehnt haben. Dagegen erzählt Eunapius sogleich einige Facta zum Beweis der Göttlichkeit des Jamblichos, namentlich daß er im Bade durch das Zusammenpressen des Wassers in der Hand und vermittelst einiger Formeln zwei Genien des Wassers citirt und seinen Schülern vorgezeigt habe. Die Schüler des Jamblich verbreiteten sich von Rom aus fast in allen Theilen des römischen Reiches. Sie mußten jedoch Verfolgungen ausstehen und sich geheim und stille halten, als Constantin die christliche Religion angenommen hatte, die heidnischen Tempel in den größten, berühmtesten Städten zerstören ließ und überhaupt dem Christenthum die äußere Herrschaft zu geben versuchte.

Ein Schüler von Jamblich war Aedesios, der seinen Sitz in Pergamum in Mysien nahm; Schüler von diesem waren Eustathios, Chrysanthios und Maximus. Seit der Mitte des vierten Jahrhunderts wurde Athen der Hauptsitz dieser Philosophie und Schule. Es sammelten sich daselbst viele Anhänger und die Schule hob sich wieder sehr, als es ihr gelang, den kaiserlichen Prinzen Julian, der schon früher durch Maximus (den er auch später an seinen kaiserlichen Hof berief) für diese Philosophie gewonnen war, in ihre geheimnißvolle Gesellschaft zu ziehen, und derselbe, nachdem er Kaiser geworden, förmlich vom Christenthum abfiel und zum Heidenthum zurückkehrte.

Als ein kleiner, aber charakteristischer Zug des in dieser Schule herrschenden Geistes mag die Erzählung angeführt werden, daß bei der Einweihung Julians in die eleusinischen

* Eunapius, geboren zu Sardes in Lydien, lebte im vierten Jahrhundert, Verfasser der: *βιοι φιλοσοφων και σοφιστων* (der sog. Neu-Platoniker von Plotin bis auf die Zeit des Eunapius).

Digitized by Google

Mysterien, die in einem unterirdischen Gemach eines heidnischen Tempels vorgenommen wurde, die erschienenen Dämonen auf sein angewohntes Kreuzschlagen zweimal plötzlich verschwanden. Dem Julian erregte dieses Bedenken, weil er darin die überlegene Kraft des Kreuzes wahrzunehmen glaubte. Der heidnische Priester beruhigte ihn aber durch die Versicherung, daß es nicht Furcht, sondern Abscheu vor dem Kreuze sey, was die Dämonen vertreibe.

In Athen lehrten Plutarchos (von Athen), mit dem Beinamen: der Große (350 — 430), nach ihm Syrianos von Alexandrien. Ein Schüler von diesem war

5. Proklos, geboren in Constantinopel im Jahr 412. Schon von früher Jugend an war er ein Liebling der Götter; denn Apollon heilte ihn von einer Krankheit durch persönliche Erscheinung und Berührung seines Kopfes, Minerva munterte ihn zu den Studien auf. Zuerst lernte er in Alexandrien, dann in Athen. Sein Lehrer Syrian trug die aristotelische Philosophie als Vorbereitung auf die weiteren Studien vor, was auf die wissenschaftliche Bildung und Theorie des Proklos unverkennbaren Einfluß hatte. Außerdem studirte Proklos auch die orphischen Gedichte, die hermetischen Schriften und alle Ceremonien des heidnischen Götterdienstes, die unter verschiedenen Völkern gebräuchlich waren; er übte sogar diese verschiedenen Religionsgebräuche wirklich aus, indem er sagte, ein Philosoph solle nicht Priester und Vorsteher irgend eines besonderen Cultus, sondern des Cultus der ganzen Welt seyn; doch schloß er die jüdischen und christlichen Religionsgebräuche von seinen Uebungen aus. In der Theurgie wurde er von der Tochter des Plutarchos, Asklepigenia, eingeweiht, verrichtete auch Wunder, indem er Krankheiten beschwören, Regen herbeiführen, Hitze mäßigen, Erdbeben stillen konnte. Er gieng darauf aus, die Lehren von Orpheus, Pythagoras und Platon mit einander zu vereinigen und als einen Ausfluß chaldäischer, vornehmlich aber egyptischer Weisheit darzustellen. Er betrachtete sich als das letzte Glied der sogenannten hermetischen Kette (σειρα ἑρμαικη), d. h. der Reihe auserwählter Menschen, welche durch Hermes belehrt und begeistert worden und daher den wahren Sinn der Mysterien und der geheimnißvollen Urkunden der göttlichen Weisheit zu fassen und zu erklären vermochten. Dem Proklos folgte als Lehrer an der Schule zu Athen

Digitized by Google

6. Marinos, aus Flavia Neapolis (dem alten Sichem) in Palästina im Jahr 485. Er beschrieb das Leben seines Lehrers; auf ihn folgten Isidoros von Gaza, Zenodotos, und endlich

7. Damascius, von Damascus (Damascenus); ein Schüler von ihm war Simplicius von Cilicien (Ciler), der berühmte Commentator des Aristoteles, der theils zu Alexandrien, theils zu Athen lehrte.

Mit Damascius erlosch diese Schule in Athen, indem Kaiser Justinian im Jahr 529 die heidnischen Schulen aufhob und an deren Stelle christliche Mönchsschulen setzte.

Die athenienſischen Neu-Platoniker flüchteten nach Persien, kamen später zwar wieder nach Athen zurück, konnten aber keine Schule mehr gründen; denn der Sieg und die Herrschaft des Christenthums war jetzt auch auf dem Gebiete der Wissenschaft so allgemein und entschieden, daß eine heidnische Philosophie keinen Gegensatz zu bilden vermochte.

c) Repräsentanten der griechisch-christlichen Religions-Philosophie sind vorerst die sogenannten Kirchenväter, von denen wir zunächst aus dem zweiten und dritten Jahrhundert folgende nennen:

1. Justinus, mit dem Beinamen Martyr, von Geburt ein Heide aus Flavia Neapolis, der Hauptstadt von Samarien. Die erste Bildung erhielt er von Philosophen, die verschiedenen Systemen zugethan waren, namentlich dem peripatetischen, stoischen und besonders dem platonischen, bis er a. 133 durch ein Gespräch mit einem alten Manne zum Christenthum bekehrt wurde. Die Sache des Christenthums führte er 1) gegenüber von dem Judenthum in seinem Gespräche mit dem Juden Tryphon, der damals der gelehrteste seines Volkes war, 2) gegenüber von den Heiden a) in einer an den Kaiser und den römischen Senat gerichteten Schutzschrift für die Christen, und b) in einer Ermahnungsschrift an die Griechen. Auf die Anklage eines Cynikers wurde er (a. 163) zum Tode verurtheilt und erhielt daher den Namen: Martyr.

2. Tatianus, ein geborner Heide, aus Syrien, der in Rom zum Christenthum übergieng und ein Freund und Schüler Justin's wurde; er schrieb eine Rede gegen die Griechen; gestorben a. 176.

Digitized by Google

3. Theophilos von Antiochien, ein geborner Heide, der nach seinem Uebergange zum Christenthum a. 168 Vorsteher der Kirche zu Antiochien wurde; in seiner Schrift ad Autolycum (einen gelehrten Heiden) empfiehlt er das Christenthum.

4. Athenagoras, aus Athen gebürtig, der nach seiner Bekehrung wegen seines gründlichen Verstandes und seiner großen Gelehrsamkeit Lehrer der christlich-theologischen Schule zu Alexandrien wurde; er ist der Verfasser von zwei Schriften: a) Apologie der Christen (die er später dem Kaiser Marc Aurel zueignete), und b) einer Abhandlung über die Auferstehung der Todten.

5. Irenäus, gest. als Bischof von Lyon a. 202. Verfasser der Schrift: ἐλεγχος και ἀνατροπη της ψευδωνομου γνωσεως (Untersuchung und Widerlegung der fälschlich genannten γνωσις — gewöhnlich: „wider die Ketzer ꝛc.").

6. Tertullian, geboren zu Carthago in Afrika, der Sohn eines geringen heidnischen Kriegsbedienten, ein Mann, der auch in seinen Fehlern außerordentlich war, von ausgebreiteter Gelehrsamkeit und tiefsinnigem Geiste, von glühender Phantasie und heftiger Gemüthsart. Vor seinem Uebertritt zum Christenthum war er Lehrer der Beredtsamkeit; in seinem hohen Alter gieng er zu der Secte der Montanisten über, gest. 220. Solange er zur rechtgläubigen Kirche gehörte, schrieb er a) Apologeticus adversus gentes, die stärkste und beredteste Vertheidigung der Christen in diesen ersten Jahrhunderten; eine Umarbeitung davon sind b) ad Nationes Libr. II.; c) de testimonio animae; d) de Oratione (über das Gebet) und e) eine rührende Ermahnungsschrift an die Märtyrer (Liber ad Martyras).

Wie er in diesen und noch anderen Schriften die Sache der christlichen Kirche auf ausgezeichnete Weise führte; ebensosehr eiferte er in anderen nach seinem Abfalle gegen dieselbe, sodaß viele nicht ohne Grund die Frage aufgeworfen haben, ob Tertullian der christlichen Kirche mehr genützt oder geschadet habe. Er wurde das Muster der lateinischen (occidentalen) Kirchenlehre.

7. Clemens von Alexandrien, ein Mann von ausgebreiteten Kenntnissen, namentlich auch der griechischen Philosophie, die er in Alexandrien und auf Reisen in Griechenland und Italien kennen gelernt hatte, Lehrer an der christlichen katechetischen Schule zu Alexandrien, gest. a. 220. Er verfaßte drei Schriften, die

Digitized by Google

in einem inneren Zuſammenhange mit einander ſtehen, nämlich a) eine Ermahnungsſchrift an die Heiden, worin er ſie vermittelſt einer Vergleichung zwiſchen der heidniſchen und chriſtlichen Religion zu dieſer einladet; b) παιδαγωγος, Anweiſung zum tugendhaften Leben für die neuen Bekenner des Chriſtenthums; c) στρωματα oder στρωματεις* (eine mit mannigfaltiger Kunſt und Gelehrſamkeit ausgeſchmückte Arbeit), worin er erſt die höheren geiſtigen Lehren des Chriſtenthums eröffnet.

8. Origenes, a. 155 von chriſtlichen Eltern geboren, der Sohn eines Märtyrers Leonides, Schüler von Clemens Alexandrinus, aber auch von Ammonius Saccas, dem Stifter der neuplatoniſchen Schule (bei dieſem ſcheint er jedoch nur exoteriſcher Schüler geweſen zu ſeyn), geſt. zu Tyrus a. 254 (mit dem Beinamen: ὁ χαλκεντερος, Adamantinus). Er wurde ſchon im 18. Jahre Lehrer der katechetiſchen Schule zu Alexandrien, begab ſich dann aber wegen Mißverhältniſſes mit ſeinem Biſchofe nach Cäſarea (a. 231). Er vollendete den Verſuch, ein zuſammenhängendes, nicht nur mit der Autorität der heiligen Schrift, ſondern auch mit philoſophiſchen Gründen unterſtütztes Lehrgebäude der chriſtlichen Religion aufzuſtellen.

Aus dem vierten chriſtlichen Jahrhundert ſind die berühmteſten folgende:

9. Arnobius, ein geborner Heide aus Sicca in Afrika und daſelbſt ein berühmter Lehrer der Beredtſamkeit; als Chriſt ſchrieb er Disputationum adversus Gentes Lib. VII.

10. Lactantius, Schüler des Arnobius und Verfaſſer der Institutiones divinae Lib. VII.; beide lateiniſche Kirchenlehrer.

11. Euſebius Pamphili (wegen ſeiner Freundſchaft mit Pamphilus, einem frommen Märtyrer) oder Cäſareenſis (Biſchof zu Cäſarea in Paläſtina). In ſeiner Praeparatio et demonstratio evangelica (προπαρασκευη εὐαγγελικη oder προπαρασκευη ἀποδειξεως εὐαγγελικης) ſammelte er zum Behuf der Vertheidigung

* Der Ausdruck wird verſchieden erklärt. Eylert (Clemens von Alexandrien als Philoſoph und Dichter) erklärt ihn ſo: weil die Lehren in dem verworrenen Leben, das einem bunten Teppiche gleicht, auf welchem eine Farbe in die andere hinüberfließt, dem Menſchen einen ſichern feſten Punkt geben, von dem aus Alles klarer, geordneter und beſtimmter erſcheint.

Digitized by Google

des Christenthums Alles, was er von heidnischer Philosophie und Religion erfahren konnte, und giebt damit Beiträge zur Geschichte der Philosophie, die noch brauchbarer wären, wenn er mehr Kritik angewendet hätte.

12. Athanasios, der in der christlichen Dogmen-Geschichte so berühmt geworden ist — vornehmlich aber

13. Augustinus, der noch ins fünfte Jahrhundert hinüberreicht (354—430), und durch seine dialektische Kunst in Behandlung der christlichen Glaubenslehre der Vorgänger der scholastischen Philosophie wurde. *

II. Geschichte der Philosophie.

Diese stellt sich nach demjenigen, was bereits in der Einleitung (S. 244) gesagt wurde, in drei Hauptformen dar, die jetzt, jede für sich, näher nach ihrem eigenthümlichen Charakter und ihrer geschichtlichen Entwicklung betrachtet und geschildert werden müssen.

A. Die griechisch-jüdische Religions-Philosophie.

Die gewöhnlichere Bezeichnung ist: jüdisch-alexandrinische Philosophie; wenn bei dieser Bezeichnung das äußerliche Moment des Ortes, wo diese Philosophie entstand und ausgebildet wurde, berücksichtiget ist, so sind dagegen in unserer Bezeichnung der eigenthümliche Charakter dieser Erscheinung und die inneren Elemente derselben ausgedrückt. Das Bestimmtere ist in Folgendem enthalten.

Nach den in der Einleitung (S. 239 u. folg.) angeführten historischen Thatsachen war in Alexandrien reichliche Gelegenheit, die griechische Philosophie kennen zu lernen; denn in der Bibliothek des Museums konnten sich schon von ihrer ersten Gründung an die platonischen Schriften, also auch die aus der früheren Periode der griechischen Philosophie befinden. Nachher kamen

* Im vierten Jahrhundert lebte auch Nemesius, Bischof von Emisa, Verfasser einer Schrift: περι φυσεως ἀνθρωπου nach aristotelischen Grundsätzen; zu Ende des fünften Jahrhunderts Claudianus Mamertinus, Presbyter zu Vienne in Gallien, Verfasser einer Schrift: de statu animæ.

Digitized by Google

dahin auch die Schriften der späteren griechischen Philosophen, namentlich des Aristoteles. Sodann hielten sich von Anfang an griechische Gelehrte in Alexandrien auf, so daß auf gedoppeltem Wege vermittelst schriftlicher und mündlicher Belehrung Kenntniß der griechischen Philosophie zu gewinnen war.

Außer und neben dieser griechischen Literatur und diesen griechischen Gelehrten fanden sich in Alexandrien auch andere Gelehrte und eine andere Literatur ein, namentlich und vorzüglich jüdische, was sich schon daraus erklärt, daß Judäa ein Theil des Egyptischen Königreichs war. Schon unter Ptolomäus Philadelphus (280 v. Chr. nach der gewöhnlichen Angabe) wurde von jüdischen Gelehrten die griechische Uebersetzung des A. T., die unter dem Namen der LXX bekannt ist, in Alexandrien verfertigt.

So kamen jüdische Religionsideen und griechische Philosophie mit einander in Berührung; denn (wie es sich zum voraus erwarten läßt), daß die jüdischen Gelehrten die in Alexandrien gesammelten Schriften griechischer Philosophen studirt haben, ist durch historische Beweise außer allen Zweifel gesetzt.

Das geschichtliche Verhältniß ist aber offenbar dieses:

Die griechische Philosophie hatte sich schon vor dieser Zeit ohne irgend einen bemerkbaren Einfluß jüdischer Bildung nach einem selbstständigen Charakter entwickelt, und entwickelte sich auch nachher noch mit derselben Unabhängigkeit. Denn in den Systemen des Aristoteles, Epikur, Zenon, der neuen Akademie und der Skeptiker, selbst derer, die in Alexandrien lebten, ist doch keine Spur von jüdischem Geiste zu finden.

Diese Systeme griechischer Philosophie fanden die jüdischen Gelehrten in den zu Alexandrien gesammelten Schriften schon als fertige niedergelegt. Es konnte also zwar griechische Philosophie und Bildung auf jüdische Wissenschaft Einfluß bekommen, aber nicht wohl umgekehrt.

Dieses Verhältniß spricht sich auch im Allgemeinen schon sehr bestimmt in dem Umstand aus, daß die griechische Sprache nicht nur die Sprache der jüdischen Gelehrten, sondern überhaupt in Palästina herrschend wurde; — was sodann das Besondere betrifft; so verräth sich — nach den in der neuesten Zeit angestellten Untersuchungen — der Einfluß der griechischen Philosophie

Digitized by Google

auf das Judenthum schon in der Uebersetzung der Septuaginta, ferner in den Apokryphen des A. T., namentlich im Buch Tobiä, Baruch, Jesus Sirach, Buch der Weisheit, und dem zweiten, dritten und vierten Buch der Makkabäer. Das Hauptdocument aber, woraus man ersehen kann, daß und in welcher Art die griechische Philosophie sich mit der jüdischen Religionslehre verband, sind die Schriften des Juden Philon, der zur Zeit Christi lebte (s. S. 244). — Und dieß leitet uns, nachdem wir an die äußeren Verhältnisse erinnert haben, auf die Betrachtung der inneren Beziehung, worein griechische Philosophie und jüdische Religionslehre traten. *

Mit dem Glauben an ihre Religion, als eine von Gott unmittelbar geoffenbarte, mit der Ehrfurcht vor ihren heiligen Schriften stand bei den Juden die Ueberzeugung in genauestem Zusammenhang, daß ihr Jehova das allervollkommenste Wesen seyn müsse, welches nur gedacht werden könne. Diese Ueberzeugung brachten sie zum Studium der griechischen Philosophie als eine entschiedene und unwandelbare mit. Diese Ueberzeugung kam aber in nothwendigen Conflict mit der Wahrnehmung, daß sich bei den griechischen Philosophen, namentlich bei Platon, vollkommenere und reinere Begriffe über das Wesen Gottes finden, als die sinnlichen Vorstellungen, die sich im A. T. so oft wiederholen. Aus dem Conflict zwischen dieser Wahrnehmung und jener Ueberzeugung erwuchs eine gedoppelte Aufgabe, nämlich, nicht nur die neuen Lehrsätze in das religiöse Glaubenssystem aufzunehmen, mit demselben in Eins zu verschmelzen, sondern auch zu erklären, einestheils, wie sie in den heiligen Büchern des A. T. fehlen und sogar Gegensätze finden, anderntheils wie sie zum Bewußtseyn und zur Erkenntniß der heidnischen Philosophen gelangen konnten; — und diese gedoppelte Aufgabe sollte oder mußte auf eine Art gelöst werden, wobei das Ansehen der heiligen Religionsbücher unversehrt bliebe, wohl gar noch verherrlichet würde. Das Verfahren, welches die jüdischen Gelehrten und namentlich Philon dabei anwendeten, war im Wesentlichen folgendes:

* Zu vergleichen sind: Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums. — Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie.

Digitized by Google

Der jüdische Offenbarungsglaube hatte zu seiner Voraussetzung die Thatsache, daß Gott und der Mensch in unmittelbare Gemeinschaft mit einander treten können und getreten seyen, und zwar in der Art, daß Gott dem Menschen sinnenfällig erscheint. Die letztere Vorstellung war mit dem reinen, speculativen Begriff, daß Gott, als das vollkommenste Wesen, in keinerlei Berührung mit der sinnlichen Welt treten könne, schlechthin unvereinbar. Sollte demnach die Möglichkeit und Wirklichkeit jener unmittelbaren Gemeinschaft Gottes und des Menschen gerettet werden, und sie mußte gerettet werden, wenn der jüdische Offenbarungsglaube bestehen wollte — so konnte dieß nur auf dem Wege geschehen, daß man das Verhältniß umkehrte, d. h. nicht Gott zu dem Menschen herabkommen, sondern den Menschen sich zu Gott erheben ließ. Dieß konnte aber nur vermittelst geistiger Anschauung geschehen und diese bedurfte als Bedingung und Vermittlung eine Befreiung und Reinigung des Geistes und Willens von aller Sinnlichkeit. So ergab sich ein theosophisch-ascetischer Mysticismus.

Allein damit waren die sinnlichen Vorstellungen und Erzählungen des A. T. noch gar nicht gerechtfertiget, sondern vielmehr in ihrer Unwahrheit anerkannt.

Um dieselben, wie anderes Aehnliche und Verwandte, zu erklären, nehmen die jüdischen Religions-Philosophen ihre Zuflucht theils zu der Unterscheidung eines doppelten Lehrtypus in der heiligen Schrift, eines an sich wahren, und eines selbst bis zum Irrthum sich dem Menschen anbequemenden, theils zur allegorischen Deutung, die nach bestimmten Regeln zu einem System ausgebildet wurde.

Nach dieser Methode war überhaupt erklärt, wie unvollkommene Vorstellungen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt und zur Menschheit im A. T. vorkommen können, unbeschadet seiner göttlichen Autorität, da die Wahrheit, obwohl verhüllt, doch darin nachgewiesen wurde.

Was dann aber endlich die Frage betraf, wie denn die reinen Begriffe zum Bewußtseyn und zur Erkenntniß der heidnischen Philosophen haben gelangen können, so konnte zuerst nicht unbemerkt bleiben, daß der jüdischen Religion im Vergleich mit der griechischen Philosophie der Vorzug des höheren Alters zukomme.

Digitized by Google

Dieser Bemerkung schloß sich dann leicht die Vermuthung an, daß die heidnischen Philosophen vielleicht aus dem A. T. geschöpft haben könnten, und diese Vermuthung steigerte sich nicht nur sogleich zur positiven Behauptung, sondern suchte auch Zeugnisse und Beweise beizubringen, was jedoch nur auf dem Wege des Betrugs geschehen konnte, indem man entweder die Ueberreste von den ältesten griechischen Dichtern und Philosophen verstümmelte, oder ganz Falsches erdichtete und ihnen unterschob; je älter die Dichter und Philosophen waren, desto leichter schien der Betrug. Dabei mußte man freilich voraussetzen, daß jene Heiden schon das tiefere Verständniß besaßen und den verborgenen Sinn der jüdischen Religionslehre zu fassen vermochten. Solchen Betrug erlaubte sich namentlich der Jude Aristobulos (S. 244).

Mit dieser Ansicht von dem Verhältnisse der heidnisch-griechischen Philosophie zu dem Judenthum hieng es dann zusammen, daß die jüdischen Religions-Philosophen das Studium der heidnischen Wissenschaft und Philosophie als vermittelnde Vorbereitung zu der höheren Gnosis betrachteten.

Soviel über die Vereinigung griechischer Philosophie mit jüdischer Religionslehre überhaupt und im Allgemeinen.

Der Inhalt dieser griechisch-jüdischen, oder, wie sie gewöhnlich genannt wird, jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, kann nur aus den Schriften Philons dargelegt werden, und wir wollen nun versuchen, die Hauptsätze seiner speculativen Theologie, Kosmologie, Anthropologie und Ethik in Kürze anzuführen.

In seiner speculativen Theologie gieng Philo von dem Grundbegriffe aus, daß Gott das vollkommenste Wesen und der Grund alles Wirklichen ist. Darum ist er unveränderlich, einfach, kann sich mit keinem Anderen verbinden, hat keine besonderen Eigenschaften und Kräfte, bedarf nichts, begehrt nichts, ist allein wahrhaft glückselig, frei, in dem vollkommensten Frieden und innerer Harmonie mit sich selbst. An sich ist er den Menschen ganz unerfaßlich; sie wissen wohl, daß Gott ist, aber seine eigenthümliche Wesenheit ist von ihnen unerkannt, daher er auch unnennbar und unaussprechlich ist.

Neben Gott nimmt Philon die Materie als Prinzip der Welt an. Was ihn hiezu bestimmte, war der Grundsatz: aus

Digitized by Google

Nichts wird Nichts, im Zusammenhang mit der Wahrnehmung, daß nur die Formen der Dinge die Spuren der Intelligenz an sich tragen, auch nur sie wechseln, während die Materie als Materie ungewandelt bleibt. Ueberdieß war die Annahme einer selbstständigen Materie die einfachste Auskunft, die Unvollkommenheiten der Welt zu erklären, ja Gott sogar zu verherrlichen, als den Bändiger widerstrebender, regellos waltender Naturkräfte. Nach Philon's Begriff ist die Materie unbeseelt, an sich unbeweglich, leidend, qualitätenlos, gestaltlos, nicht seyend (*μη ὀν*), aber Alles zu werden fähig, wüste (*ἔρημον*), leer, bedürftig. Ihre Urformen sind Feuer, Luft, Wasser und Erde, ursprünglich in zweckloser und ungeordneter Vermischung mit einander.

Aus dieser Materie bildete Gott die Welt. Diese Weltbildung schließt aber zweierlei in sich, den Entwurf eines Weltplanes, die intelligible Welt, *κοσμος ἀορατος, ἀσωματος, νοητος, παράδειγμα*, und die Bildung der Materie nach diesem Plan, die sinnliche Welt, *κοσμος σωματικος, ὁρατος, αἰσθητὸς, φαινόμενος, μίμημα.*

Jene ist Gott vollkommen ähnlich, ein Bild Gottes, die frühere, ältere; diese die spätere, jüngere; beide Welten nennt Philon auch Söhne Gottes, die eine den älteren, erstgebornen, die andere den jüngeren.

Jene doppelte, in der Weltbildung sich offenbarende Wirksamkeit Gottes ist dem menschlichen Logos, als Denk- und Sprachvermögen, analog. Der Gedanke ist der *λόγος ἐνδιάθετος*, das Wort der *λόγος προφορικός.*

So ist der *λόγος* die vermittelnde Welturſache; er faßt in sich die Güte und die Macht, als die die Welt hervorbringenden Potenzen, und die Gnade und die gesetzgebende Kraft, als die die Welt erhaltenden Potenzen; diese die Weltbildung vermittelnden Kräfte stellte sich Philon als wirklich existirende Wesen vor.

Die Ideen, wornach die Dinge der Welt gebildet worden, sind Engel, Heroen und Dämonen, die Formen der Welt sind erscheinende Götter (*ἐμφανεῖς, αἰσθητοι θεοί*).

So ist in Allem, was ist, Gott. Die Art aber, wie aus dem Urgöttlichen das abgeleitete Göttliche entspringt, ist Emanation. Erst mit der Welt ist die Zeit als das Maaß der weltlichen Bewegungen geworden. In dieser zeitlichen Welt nimmt

Digitized by Google

der Mensch eine ausgezeichnete Stufe ein. Philon nimmt vier Klassen irdischer Wesen an, nämlich

1) mit einer blos leidenden Beschaffenheit, unorganische,
2) mit einer natürlichen Kraft, φυσις,
3) mit einer Seele, ψυχη,
4) mit einer vernünftigen, freien Seele, ψυχη λογικη.

Auf der vierten Stufe steht der Mensch, und die freie Vernünftigkeit ist seine Gottähnlichkeit.

Die vernünftige Seele ist reiner Geist, und die göttliche Kraft, wodurch sie wird, ist das πνευμα του θεου. Damit ist der Mensch auch der Herr der Erde, was sich in seiner aufrechten Stellung ankündiget.

Der Mensch ist aber nicht reine Vernunft, sondern vereiniget auch die drei niedrigeren Stufen in sich und ist somit gemischt aus einem vernünftigen und vernunftlosem Element, und nicht in allen seinen Theilen ein Erzeugniß des göttlichen Geistes; doch ist das Vernünftige an ihm von dem Vernunftlosen *wesentlich* trennbar. — Darin liegt die Unsterblichkeit und die Möglichkeit einer intellectuellen Anschauung Gottes. In Beziehung auf die letztere ist aber die Frage: ob und wieweit sie dem Menschen im Laufe des irdischen Lebens wirklich zu Theil werden könne. Was den vernünftigen Geist an den Körper bindet, ist theils das Bedürfniß, theils das Vergnügen, die Lust. Das erste Band ist wenigstens auf vorübergehende Weise zu lösen, noch mehr das andere; und so ist also die reine Anschauung des Urgöttlichen in diesem Leben möglich. Darin liegt für den Menschen die Aufgabe und das Ziel des Lebens, die Seligkeit.

Nach Philon besteht das Böse oder die Sünde in dem nicht nothwendigen, sondern nur aus Lust geübten, übermäßigen und freiwilligen Verkehr des Geistigen mit dem Sinnlichen, in der Willfahrung der Leidenschaften. Darnach bestimmt sich dann der Begriff des Guten und der Tugend. Philon unterscheidet eine gemeine Tugend und eine höhere. Jede hat drei Stadien; die der gemeinen sind:

1) die Hoffnung und Sehnsucht; 2) die Reue und Besserung; 3) die Gerechtigkeit und Ruhe. Die der höheren sind:

1) Aufklärung über das Verhältniß zwischen Sinnlichem und Geistigem; 2) Freude an der neuerkannten Wahrheit; 3) die Askese.

Digitized by Google

Aus dieser Darstellung geht hervor, daß wir in derjenigen Philosophie, als deren Repräsentant Philon betrachtet werden kann, eine Verschmelzung griechischer, insbesondere platonischer und aristotelischer Philosophie und jüdischer Religionslehre vor uns haben,* und zwar in dem Verhältnisse, daß die jüdische Religionslehre die wesentliche Grundlage bildet, die platonische und aristotelische Philosophie aber das Mittel, dieser Grundlage im Ganzen eine wissenschaftliche Form und ein wissenschaftliches Gepräge und den besonderen Theilen auch einen wissenschaftlichen Zusammenhang zu geben.

Eine ähnliche Erscheinung bietet sich uns in der Sphäre des Heidenthums dar.

B. Die griechisch-heidnische Religions-Philosophie.

Schon in der Einleitung (S. 241—244) ist angeführt worden, wie innerhalb der heidnischen Welt das Bestreben erwachte, einestheils die verfallene Religion und den verfallenen Cultus wiederherzustellen und wiederzubeleben, anderntheils das Heidenthum für diejenigen, welchen der unbefangene Glaube entschwunden war, vermittelst wissenschaftlicher Bearbeitung, wozu allein die griechische Philosophie verwendet werden konnte, zu behaupten, wie aber diesem doppelten Bestreben ein Gegensatz und Kampf gegen das sich erhebende Christenthum eine besondere Färbung und Richtung geben mußte.

Einen höchst interessanten Beleg und Beitrag zur Charakteristik des ersteren Bestrebens giebt die Geschichte des Apollonios von Tyana, die wir gleich hier erwähnen wollen.

Derselbe wurde wenige Jahre vor Christus in Tyana, einer Stadt Cappadociens, am Flusse Saros, geboren und gehört demnach dem ersten christlichen Jahrhundert an. Sein Leben wurde aber erst im dritten Jahrhundert von Philostratos, einem griechischen Gelehrten am Hofe des Kaisers Severus, aus Auftrag von dessen Gemahlin, Julia, beschrieben. Nach dieser Beschreibung war Apollonius ein Mann, der sich nach pythagoreischen Grundsätzen bildete, insbesondere durch fünfjähriges Schweigen auf

* Der Antheil der aristotelischen Philosophie an der Formation dieser griechisch-jüdischen Religions-Philosophie ist gewiß unverkennbar.

Digitized by Google

seinen Lebensberuf vorbereitete, und während seines ganzen Lebens durch Enthaltsamkeit von allen thierischen Nahrungsmitteln und vom Geschlechtsgenusse, überhaupt durch Mäßigkeit, Frömmigkeit, und Andacht, aber auch Weisheit auszeichnete, der in Gesellschaft eines gewissen Damis große Reisen im Oriente bis nach Indien, dann nach Egypten und Aethiopien, aber auch in Griechenland und Italien machte, überall den Tempeldienst theils wieder in Gang und Ansehen brachte, theils reinigte, eine bedeutende politische Rolle unter Vespasian und Titus spielte, wunderbare Thaten verrichtete, z. B. Krankheiten heilte, Dämonen austrieb, Todte erweckte, künftige Dinge vorhersagte, in den Herzen der Menschen las und endlich auf einmal verschwand, ohne daß man den Ort, den Tag und die Art des Verschwindens erfahren konnte.

Schon nach diesen kurzen Notizen muß die Aehnlichkeit auffallen, welche das Wirken und zum Theil auch das Leben dieses Mannes mit dem des Stifters der christlichen Religion hat.

Mein Urtheil darüber ist kurz folgendes:

Sofern Apollonius seinem wesentlichen Charakter und Wirken nach als ein Mann dargestellt wird, der sich die Wiederbelebung und die Reinigung der heidnischen Religion und des heidnischen Cultus von dem, was an sich unwürdig oder Ausartung war, zum Zweck seines Lebens machte, und sich hiezu, als der Mittel, seiner pythagoreischen Weisheit, der Lehre und der moralischen Einwirkung, der Reisen und einer außerordentlichen Thätigkeit bediente; so war nach demjenigen, was in der Einleitung zu unserem Abschnitt gesagt wurde, ein solches Streben ganz in den Verhältnissen, in den Bewegungen und Bedürfnissen des Heidenthums der damaligen Zeit begründet. Man hat insofern gar keinen Grund zu der Behauptung, daß Apollonius keine geschichtliche, sondern eine rein fingirte Person sey, ebensowenig hat man Grund zu der Behauptung, daß Er mit jenem soeben näher bezeichneten Streben sich dem Stifter der christlichen Religion habe an die Seite setzen wollen. Aber eine ganz andere Frage ist die: wieweit die Erzählung des Philostratus wahr sey? ob Er und seine Kaiserin Julia nicht die Absicht gehabt haben, an dem Beispiel des Apollonius zu zeigen, daß das Heidenthum ein Seitenstück zu Christus besitze, und ob

Digitized by Google

nicht in dieser Absicht die in dem wirklichen Leben des Apollonius gegebene Grundlage auf solche Art ausgeschmückt worden sey, daß sie jener Absicht entsprechend war. Das Letztere ist mir wahrscheinlich, und wer diese Ueberzeugung theilt, dem wenigstens muß es als ein ganz unkritisches Unternehmen erscheinen, eine Parallele zwischen Christus und Apollonius zu ziehen.

Das andere Bestreben, die heidnische Religion, in bestimmtem Gegensatz gegen das Christenthum, vermittelst wissenschaftlicher Bearbeitung zu behaupten, drückt sich in der großartigen Erscheinung derjenigen Philosophie aus, welche man die neu-platonische oder auch die alexandrinische nennt. Keine dieser Benennungen ist treffend, jede enthält und erzeugt Mißverständnisse und irrthümliche Urtheile. Die letztere ist schon insofern eine ungeschickte, als sie, eine blos äußerliche, von dem Orte, wo diese Philosophie ihren Hauptsitz hatte, genommen ist, noch mehr insofern, als an demselben Orte Philosopheme von ganz anderer, entgegengesetzter Art erzeugt und gepflegt wurden, wie wir dieß schon an dem Beispiel der sogenannten jüdisch-alexandrinischen Philosophie gesehen haben. Die andere Benennung erweckt die Vorstellung, die man freilich oft und lange genug mit dem Worte wirklich verband, daß die fragliche Philosophie nichts anderes und nichts mehr sey, als ein erneuerter, aufgefrischter Platonismus. Das Oberflächliche und Irrige dieser Ansicht wird sich jedoch später herausstellen; es wird sich zeigen, daß die Grundlage (wenn man will, die Substanz) der sogenannten neu-platonischen Philosophie die heidnische Natur-Religion und zwar in der Form des Emanations-Systemes,* das formirende Prinzip oder Element aber nicht ausschließlich platonische, sondern auch aristotelische Philosophie ist. Daß durch das Gesagte die Grundlage richtig bezeichnet ist, wird sich insbesondere in der Depravation dieser Philosophie und in der bestimmten Art dieser Depravation bewähren. — Gehen wir zur Darstellung im Besonderen oder Einzelnen fort.

* Auch der griechische Polytheismus fand Berücksichtigung und Anerkennung; es war ja der speculativen Phantasie nicht schwer, denselben mit der Vorstellung der Emanation in Beziehung und Verbindung zu bringen.

Digitized by Google

1. Ammonios.

Von demselben wurde bereits (S. 245) gesagt, daß er seine Lehre nur mündlich vorgetragen habe. Wir wenden uns also sogleich zu demjenigen, der wenigstens für den Geschichtschreiber der Philosophie das Haupt dieser Schule ist.

2. Plotinos.

Die Hauptmomente seiner Philosophie sind die Lehren vom Absoluten, vom Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten, von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen.

Alles, was ist, ist Eins und durch die Einheit; die Einheit also das Wesen und der Grund aller Dinge, das Erste, das Urseyn. Diese Einheit ist nicht das Object, denn das Object begreift eine Vielheit in sich; sie ist auch nicht die Vernunft, denn auch die Vernunft begreift eine Vielheit, die Ideen, in sich. Die Einheit ist also über dem Objecte, wie über der Vernunft, die absolute. Das absolute Eine hat weder Quantität noch Qualität, weder Vernunft noch Seele, ist weder in Bewegung noch in Ruhe, weder im Raume noch in der Zeit, auch nicht eine Zahleinheit oder ein Punkt, denn diese sind in einem Anderen, nämlich in dem Theilbaren, sondern es ist das reine Seyn ohne alles Accidens, ohne Bedürfniß und Abhängigkeit, nicht ein denkendes, sondern das (reine) Denken und insofern Prinzip alles Denkens, die Ursache von Allem, das Kleinste und zugleich vermöge seiner Kraft das Allergrößte, der gemeinsame Mittelpunkt von Allem, die reine Möglichkeit und das Wesen dessen, was ist.

Dieses absolute Eine, die absolute Einheit kann nicht vermittelst des Denkens erkannt werden; es kann nur als gegenwärtig oder durch seine Gegenwart (παρουσια) unmittelbar angeschaut werden (θεωρια). Jedem ist es gegenwärtig, aber nicht von Jedem wird es angeschaut; und der Grund hievon liegt in der von dem Einzelnen verschuldeten Beschaffenheit der Seele. Ebendeßhalb kann die Anschauung des Einen nicht gelehrt, sondern muß von Jedem selbst vollzogen werden. Nur die inneren Hindernisse, welche jene Anschauung unmöglich machen, kann ein Anderer hinwegräumen und den Weg zeigen, auf

Digitized by Google

welchem zu jener Anschauung zu gelangen ist. Den Zustand der intellectuellen Anschauung beschreibt Plotin so: In derselben schaut die Seele sich selbst als verklärt und mit dem übersinnlichen Lichte erfüllt an, oder vielmehr schaut sie sich als das reine Licht selbst, als einen gewordenen oder seyenden Gott; denn in jener Anschauung ist die Seele mit dem Angeschauten Eins geworden. Das Object und das Subject sind nicht zwei, werden auch von der Seele nicht unterschieden; die Seele ist nicht mehr sie selbst, sondern ein Anderes, nämlich das, was sie anschaut. Ebendarum ist dieser Zustand auch unbegreiflich, weil Anschauendes und Angeschautes Eins ist. Daher das Verbot bei den Mysterien, dem Uneingeweihten nichts mitzutheilen, ganz natürlich ist; denn das Geheimniß ist Niemanden mittheilbar, dem es nicht aus eigener Anschauung offenbar geworden ist. Während jenes Zustandes, sagt Plotin weiter, ist in der Seele keine Bewegung, kein Gefühl, keine Begierde nach etwas Anderem, auch kein Denken und Begreifen; die Seele ist nicht mehr sie selbst, sondern aus sich herausgerissen, entzückt. Und so ist jene Anschauung eine ganz eigenthümliche Art des Sehens, ein Heraustreten aus sich selbst (ἐκστασις), eine Vereinfachung (ἁπλωσις), eine Hingabe ihrer selbst (ἐπιδοσις), ein Ringen nach Berührung (mit) und Ruhe (in dem Absoluten).

Die Natur des Einen ist die Zeugungskraft (φυσις) aller Dinge. Dabei darf man jedoch nicht an ein zeitliches Werden denken; auch verliert das Eine, indem Alles aus ihm ausfließt, nichts von dem Seyn. Daher nennt Plotin das Eine das Licht, das reine Licht, das Urlicht, aus welchem ohne Aufhören ein Lichtkreis ausströmt. Wie aus dem beharrlichen Wesen der Sonne das Licht ausgeht, ohne daß jenes Wesen sich verändert, so ist auch von dem Einen aus eine Aus- und Umstrahlung, die von ihm, ohne daß es sich verändert, ausgeht, und von der es umgeben wird, wie vom Licht die Sonne. Ebendeßhalb, weil in dem Einen, indem das Andere aus ihm hervorgeht, keine Veränderung Statt findet, kann in dem Einen auch keine Neigung und kein Wollen zum Produciren gedacht werden, sondern es ist reiner, nothwendiger Ausfluß, reine, nothwendige Ausströmung.

Diese nothwendige Ausströmung geschieht nach zwei Gesetzen: daß alles Reale aus sich ein Anderes erzeugt, die Productionen

Digitized by Google

aber immer unvollkommener werden, indem Jedes dasjenige erzeugt, was nach ihm das Vollkommenste ist.

Das Vollkommenste nach dem absoluten Einen, also das unmittelbar von dem Einen ausströmende ist der *νους*.

Das Eine, weil es vollkommen ist, sodaß es Nichts sucht und Nichts bedarf, strömt über, und dieses Ueberströmen, dieser Ueberfluß macht ein Anderes, welches das Gegenbild des Einen ist. Indem ebendamit der (zum Selbstbewußtseyn und Erkennen nothwendige) Gegensatz des Subjectes, welcher in dem absoluten Einen, als solchem, nicht seyn kann, gegeben wird, ist jenes Ueberströmen des Einen in ein Anderes der Act, in welchem das Eine zu sich selbst kommt und sich selbst erkennt, so daß Denkendes, Gedachtes und Denken identisch ist. In diesem Selbstbewußtwerden des absoluten Einen geht die intelligible (ideale) Welt auf, die ewige, unendliche, vollkommene und vollständige, das unendliche, unerschöpfliche Leben in seiner Totalität, ohne Veränderung und ohne zeitliches Verhältniß, welches die Ideen der Dinge (die Dinge an sich) in sich begreift, in welchem Alles Allem durchaus und bis ins Innerste offenbar ist, denn Alles hat Alles in sich, so daß das Einzelne Alles ist.

Aus dem *Νους* geht die Weltseele hervor, auch ein Denken und Leben, aber in niedrigerem Grade und unvollkommener als der *Νους*. Ihr Denken und Schauen ist dunkler; denn sie erblickt die Dinge nicht in sich, sondern in dem *Νους*, sie ist nicht ein selbst-leuchtendes, sondern ein von einem Anderen erleuchtetes Licht, auch ist das Wirken der Seele nicht eine auf das Innere, sondern nach Außen gerichtete Thätigkeit und bringt Etwas hervor, was nicht mehr das reine, sondern schon ein vermischtes und getrübtes Seyn hat.

Von der Weltseele werden andere Seelen erzeugt mit verschiedenen Kräften, indem einige auf das Obere gerichtet sind — die vernünftigen Seelen — andere auf das Untere; die unterste ist die Naturkraft (*φυσις*), nur noch ein Idol (*εἰδωλον*) der Seele.

Das Ende der Emanation aber ist ein Letztes, nach welchem Nichts weiter möglich ist, welches auch Nichts weiter producirt und von dem Einen und Vollkommenen Nichts mehr an sich hat. Dieß ist die Materie (*ὑλη*). Die näheren Erklärungen Plotins

Digitized by Google

über das Werden der Materie sind nicht unter sich übereinstimmend. Nach der einen ist dieses Werden die nothwendige Folge von der fortschreitenden Production der Urkraft, indem die Producte immer unvollkommener werden, bis zu demjenigen, welches sich zu jener verhält, wie Schatten zu Licht (wie Kohle zu Feuer). Nach der anderen ist jenes Werden die Folge davon, daß die Seele aus dem wahren, ursprünglichen Verhältnisse zum Absoluten heraustritt, und, weil sie nicht auf das Erste, Vollkommene hinblickt, mit Unbestimmtheit erfüllt wird und ein nichtiges Scheinbild erzeugt. Indessen setzt Plotin auch wieder ein positives Verhältniß zwischen Seele und Materie. Die Seele, sagt er, erblickt jene Finsterniß und bildet sie, weil sie nichts form- und gedankenloses um sich leiden kann; sie bildet aus dem Dunkeln ein schönes, buntes Haus, so daß Form und Materie, Seele und Körper unzertrennlich sind. Alles Wirkliche hat seine Form, die Form aber ist Seele und Leben. Auch die Thiere, welche wir als unvernünftige Wesen betrachten, scheinen uns nur vernunftlos zu seyn, weil sie ihre Vernunft auf andere Art äußern, als die Menschen. Auch die Pflanze ist eine in das wirkliche Leben gesetzte Idee; selbst das Wachsthum, die Bildungen und Gestaltungen der Steine sind das Product einer von innen bildenden Seele; und diese ist die producirende Form der Erde. Dieser Satz schließt den Gedanken in sich, daß das besondere und individuelle Leben nur die Folge und Bestimmung eines allgemeinen Lebens, einer allgemeinen Seele ist. Was den gedoppelten Einwurf betrifft, daß, wenn Einheit aller Seelen ist, jedes Individuum in seiner individuellen Empfindung das Ganze empfinden müßte, auch kein so großer Unterschied der Seelen seyn könnte, wie der zwischen vernünftigen und vernunftlosen; so verwirft Plotin die Sympathie des Einzelnen mit allen übrigen und mit dem Ganzen nicht, erklärt daraus vielmehr die Möglichkeit einer magischen Gemeinschaft der Menschen auch auf große Entfernungen; und, was das andere betrifft, so weist Plotin auf die verschiedenen Grade des Lebens hin und bestimmt dieselben darnach, je nachdem das Anschauen und Denken deutlicher oder dunkler ist. Das vollkommenste Leben ist dasjenige, welches die Kraft hat, auch sich selbst anzuschauen, welche einem anderen Leben fehlt; wie einige Seelen wieder lebendige Gedanken

Digitized by Google

produciren, andere nur todte, nur Schattenbilder des wahren Seyns; überhaupt steht der Grad des Lebens in gleichem Verhältniß mit dem Grad des Denkens.

Die Sinnenwelt ist die Production der Seele. Dieß ist der Sinn der Plotin'schen Behauptung, in der ganzen Natur geschehe Alles durch Anschauung und um der Anschauung willen, freilich nicht der leidenden, vom Objecte abhängigen, sondern der das Object producirenden; oder der anderen, Anschauung sey die Ursache alles Werdens, der Zweck alles Strebens und Wirkens, die Natur sey in einem endlosen Anschauen begriffen. Die Sinnenwelt ist aber nur das zeitliche Abbild der intelligibeln (idealen) Welt; daher die Aufeinanderfolge, das Werden und Vergehen der Erscheinungen.

Die menschlichen Seelen fließen aus dem *Νους*, dem sie ursprünglich angehören. Ihre Verbindung mit dem Körper ist ein Abfall vom Zustand der Vollkommenheit und Seligkeit, indem sie die materiellen Gestalten erblicken, sie liebgewinnen und dem Verlangen folgen, mit denselben in Berührung zu kommen. Sonach ist die Verbindung mit dem Körper wohl ein freier Entschluß und eine freie That der Seele, damit jedoch ihr Verhältniß zur göttlichen Ideenwelt nicht aufgehoben. Wie der Sonnenstrahl zugleich die Sonne und die Erde berührt, so gehört die Seele der übersinnlichen und der sinnlichen Welt an. Darnach sind auch ihre Vermögen bestimmt. Als Geist hat sie das Vermögen, das absolute Eine anzuschauen, das verständige, in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen thätige Denken, die Phantasie, um die ewigen Formen der Dinge zu schauen; in Folge ihrer Verbindung mit dem Körper, als niedere Seele, hat sie die sinnliche Einbildungskraft oder das sinnliche Vorstellungsvermögen, das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, und das Vermögen der sinnlichen Begierden, Affecte und Leidenschaften. Damit ist auch schon die Lehre von dem sittlichen Wesen und der sittlichen Bestimmung der Menschen gegeben. Die menschliche Tugend hat nämlich drei Abstufungen; die erste oder niedrigste Stufe ist die bürgerliche Tugend, die sich in der Mäßigung der Begierden, Affecte und Leidenschaften, und in einer verständigen Wahl der Dinge zeigt; die besonderen Formen derselben sind die Weisheit, die Tapferkeit, die Mäßigkeit und die Gerechtigkeit. Die zweite

Digitized by Google

Stufe nehmen die reinigenden Tugenden ein mit ihrem Bestreben, die Seele ganz von der Theilnahme an allen Begierden und Affecten, überhaupt an allem Irdischen und Sinnlichen zu befreien und zur ursprünglichen Reinheit zurückzuführen (κάθαρσις). Die dritte endlich ist diejenige, wo die Seele gereiniget ist und mit Gott vereint (ἕνωσις) in jener unmittelbaren, intellectuellen Anschauung; so daß dasselbe, was Vollendung der wahren Erkenntniß ist, auch als Ziel des sittlichen Strebens gesetzt wird. *

In dieser Person und Lehre des Plotin ist uns diejenige Schule vorgebildet und repräsentirt, welche im Kampf des Heidenthums mit dem Christenthum den herrschenden Ton angab. Es wird daher nicht unzweckmäßig seyn, gleich hier diese Schule näher zu bezeichnen, was sowohl die persönlichen Attribute ihrer Lehrer, als den Inhalt ihrer Philosophie anbelangt.

Was ihre Philosophie betrifft, so hat sie in dem theoretischen Theile eigenthümlich theils das Prinzip der Erkenntniß, welches die intellectuelle Anschauung ist, theils die Lehre von der Emanation des Endlichen aus dem Unendlichen, sodaß das Emanirende in demselben Verhältnisse vollkommener oder unvollkommener ist, in welchem es seinem Ursprunge nach dem Unendlichen näher oder entfernter steht. Damit hieng weiter aufs Genaueste zusammen theils die Vorstellung, daß es verschiedene Ordnungen von endlichen Geistern gebe, mit einem Worte, die Dämonologie, die einen ebenso wesentlichen als eigenthümlichen Bestandtheil dieser Philosophie ausmacht, ** theils die Vorstellung von der Materie, als der absoluten Gränze der Emanationen und somit der absoluten Negation des absoluten Einen, wodurch sie zugleich das Böse wird. ***

* Das Nähere über Plotins Lehre vom Bösen findet sich in meiner Schrift: Das Problem des Bösen oder die Theodicee. Tübingen bei C. F. Osiander. 1840. S. 80–90.

** Diese Dämonologie war einestheils aus dem heidnischen Polytheismus genommen, anderntheils mit der Religions-Philosophie verwoben worden, durch die Hypothese, daß die Dämonen unter dem Einen Gott stehen — so wurde eigentlich Religions-Philosophie mit altherkömmlicher Priester-Theologie verschmolzen. So konnte der Polytheismus vernünftig-wahrscheinlich werden, ohne den alten Aberglauben aufzugeben.

*** Das Prinzip des Bösen ist das absolut Gute, sofern es aus sich heraustritt, Endliches aus sich emaniren läßt. Vgl. meine ob. ang. Schrift.

Digitized by Google

Mit diesen Eigenthümlichkeiten in dem theoretischen Theile stehen dann Eigenthümlichkeiten im praktischen Theile in genauester Verbindung.

Wie es nämlich in dem theoretischen Theile eine über die gewöhnliche Erkenntniß erhabene intellectuelle Anschauung giebt; so kommt in der praktischen die Unterscheidung zwischen der gemeinen und der höheren Tugend vor. Das Wesen der gemeinen Tugend ist die Reinigung von der Materie als dem Bösen, was auf allerlei *ascetische* Vorschriften und Uebungen führte; das Wesen der höheren Tugend ist Rückkehr, Wiedervereinigung der Seele mit dem Unendlichen, woraus sie emanirt ist. — Hier kam es aber darauf an, ob man diese Einigung mit dem Absoluten von der contemplativen oder von der praktischen Seite verstand. Im ersteren Falle ergab sich ein contemplativer Quietismus, im anderen eine wundervolle Thätigkeit; in jedem Falle aber zeigte diese Philosophie im Theoretischen und im Praktischen den Charakter der Schwärmerei.*

Hat man sich auf diese Weise den eigenthümlichen Charakter dieser Philosophie klar gemacht, so bedarf es keiner weiteren Ausführung mehr, daß die *Grundlage* derselben *nicht* die griechische, und namentlich *nicht* die platonische Philosophie ist,** obgleich sich manche Sätze dieser platonischen Lehre in den Kreis jener Philosophie ziehen und nach dem Geiste dieser Philosophie umbilden und umdeuten ließen.

Nicht minder wichtig ist, was über die persönlichen Attribute, welche sich die Urheber und dann auch die Anhänger dieser Philosophie zuschrieben, gesagt werden kann.

Sie schrieben sich eine über die gemeine Erkenntniß erhabene unmittelbare Anschauung des Göttlichen zu; Anfangs nun wurde diese betrachtet als gegründet in dem ursprünglichen und wesentlichen Verhältnisse des menschlichen Geistes zu dem Absoluten

* In der plotinischen Philosophie haben wir einen Hauptkeim, aus welchem sich der Mysticismus entwickelte, der sich unter verschiedenen Gestalten durch die ganze folgende Geschichte der Philosophie hindurch bis auf unsere Zeit fortpflanzte und ausbreitete.

** Die Grundlage bilden Elemente der orientalischen Religionslehre; griechische (nicht blos platonische, sondern auch aristotelische) Philosophie ist mehr nur das formelle, dialectische, bindende Element.

Digitized by Google

und insofern als ein allgemeines Gut; weil man aber doch die Erfahrung machte, daß nicht alle Menschen diese intellectuelle Anschauung haben, weil man ferner nach der ganzen Ansicht zugeben mußte, daß, wenn es in dem Menschen zur intellectuellen Anschauung kommen soll, eine wirksame Mittheilung Gottes ihm zu Theil werden müsse; so erschien diese intellectuelle Anschauung bald als eine außerordentliche, unmittelbare göttliche Offenbarung oder Erleuchtung, und diejenigen, welche sie hatten, als außerordentliche, mit Gott in besonderer Verbindung stehende Menschen — nach dem Systeme als Dämonen höherer Ordnung, als die gewöhnlichen Menschen.

Setzte man damit die Lehre in Verbindung, daß nur die Reinheit vom Bösen den Menschen der höheren Erkenntniß fähig mache und die höhere Tugend selbst, wie die höhere Erkenntniß, Einheit mit Gott sey, so erschienen diejenigen, welchen die intellectuelle Anschauung, die unmittelbare göttliche Erleuchtung zu Theil wurde, als heilige Männer und — endlich sofern sie Dämonen einer höheren Ordnung waren, als Wunderthäter, ausgerüstet mit außerordentlichen Kräften der Mantik und der Magie, mit einem Worte als ausgerüstet mit außerordentlichen theurgischen Kräften.

Allein die Urheber und Anhänger dieser Philosophie maßten sich nicht an, die Einzigen dieser Art zu seyn. Ihre Absicht, theils sich selbst Glauben zu verschaffen, theils ihrer Religion ein sicheres, großes und umfassendes Fundament zu geben, trieb sie natürlich zu der Behauptung, daß durch alle Zeiten des Heidenthums hindurch eine Reihe solcher erleuchteter heiliger Wunderthäter gehe, von welcher Reihe nun auch sie Glieder seyen. In diese Reihe wurden auch griechische Dichter und Philosophen aufgenommen, namentlich Orpheus, Pythagoras und Platon, und zurückgeführt wurde die Reihe auf chaldäische und vorzüglich auf egyptische Quellen, namentlich auf den egyptischen Hermes. Daher die Lehre von der hermetischen Kette (σειρα ἑρμαικη), d. h. die Vorstellung, daß von dem egyptischen Hermes an eine Reihe von Männern sey, denen eine außerordentliche, unmittelbare göttliche Erleuchtung, und mit derselben eine Wunderkraft zu Theil geworden sey!

So bildete sich in dieser Schule der Glaube an eine heilige

Digitized by Google

Geschichte und an eine heilige Tradition; und sie stützte sich also auf einen historischen Glauben und verlor damit eigentlich den Charakter der Philosophie.

Mit diesem Glauben an Autorität und Tradition verknüpften sich sodann in der heidnischen Welt ähnliche Erscheinungen, wie in der christlichen — nämlich Betrug mit erdichteten, untergeschobenen Büchern, der auch in der alexandrinischen Schule sehr häufig war, um die heilige Tradition lückenlos so tief als möglich in die Vergangenheit zurückzuführen, und die Willkühr der allegorisirenden Erklärung in Beziehung auf ächte Schriften, um sie in den Kreis der heiligen Tradition hereinziehen zu können. Aus Allem leuchtet also hervor, daß diese Philosophie die innigste Verbindung mit der heidnischen Religion eingieng, und daß sie in dieser ihrer Gestalt eine unverkennbare Opposition gegen das Christenthum machte.

3. Porphyrios.

Seine wissenschaftliche Thätigkeit war darauf gerichtet, theils einzelne Lehren der platonischen Philosophie weiter zu entwickeln und zu erläutern, theils einzelne Theile der heidnischen Religion, insbesondere die von den Dämonen, von der Mantik und den Opfern genauer zu bestimmen und zu bestätigen, und das gegenwärtige System schon in den ältesten Schriften, z. B. Homers, nachzuweisen; auch die Vereinigung der pythagoreischen, platonischen und aristotelischen Philosophie machte er sich zur Aufgabe. Bei allen diesen Unternehmungen leisteten ihm seine ausgebreitete Gelehrsamkeit und sein gewandter Geist, der in die verschiedensten Ansichten eingehen konnte, treffliche Dienste.

4. Jamblichos

ist der Verfasser einer Schrift *περι βιου πυθαγορικου*. Außerdem finden sich in Stobäus Fragmente von seinem Buche über die Geschichte der Meinungen von der Seele; auch gehört ihm wahrscheinlich die Schrift de mysteriis Aegyptiorum an.

Bei ihm ist die Philosophie als Wissenschaft vernichtet. Was ihn vorzüglich beschäftigt, ist eine bis ins Detail ausgesponnene Dämonologie und die Theurgie, worunter er die Vollbringung geheimnißvoller, Gott wohlgefälliger Handlungen und die Kunst

Digitized by Google

verſtand, durch die Kraft unausſprechlicher, Gott allein bekannter Symbole die Götter zu den Menſchen herabzuziehen. Hatte Plotin behauptet, durch die Erhebung auf die höchſte Stufe der Weisheit und Tugend könne die Seele mit Gott vereiniget werden; ſo lehrte Jamblich, dieſe Vereinigung könne auf dem entgegengeſetzten Wege bewirkt werden, indem der Menſch vermittelſt geheimnißvoller Handlungen, Ceremonien und Worte (*συμβολα, συνθηματα*) die Götter zu ſich herabziehe (*δραστικη ἑνωσις*). Dieß war der Punkt, wo die Philoſophie in Aberglauben übergieng.

5. Proklos

behauptete den wiſſenſchaftlichen Standpunkt. Seine Philoſophie iſt im Weſentlichen mit der des Plotin übereinſtimmend; eigenthümlich iſt ihr der Einfluß pythagoreiſcher Auffaſſungs- und Darſtellungs-Weiſe, wodurch die Entwicklung der Grundidee eine andere wurde.

Proklos beweist in mancherlei dialectiſchen Wendungen, daß das Realprinzip aller Dinge Eines ſey, die Einheit alſo das erſte abſolute Prinzip. Dieſe abſolute Einheit producirt alle Dinge. Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Producirens liegt in dem Ueberfluſſe der Kraft; denn, was vollkommen iſt, ſtrebt ein Anderes zu erzeugen und das Volle ſucht Anderem ſeine Fülle mitzutheilen. Das Produciren iſt daher ein Sich-ſelbſt-vervielfältigen durch die überfließende Zeugungskraft, doch kann das Producirte dem Producirenden nicht gleich ſeyn; — denn das Producirte iſt immer minder vollkommen, als das Producirende, aber ähnlich muß es ihm ſeyn.

Die vollkommenſten Productionen der Ureinheit ſind ſelbſtſtändige Einheiten (*αὐτοτελεις ἑναδες*), das Unendliche und das Endliche, die Unbegränztheit und die Gränze (*ἀπειρια* und *περας*, eine *δυας*) und die Einheit Beider, das Eins Vieles (*ἑν πολλα*), das erſte Wirkliche. Aus dieſer erſten Dreiheit entſpringt die zweite, oder die auf der zweiten Potenz ($3^2=9$), und nach demſelben Geſetze fährt Proklos fort aus dem Urprinzip der abſoluten Einheit in progreſſiver triadiſcher Ordnung die Einheiten abzuleiten. Auch er nimmt gemäß der Emanationstheorie eine abſteigende Stufenordnung der Dinge an; je nachdem

Digitized by Google

sie dem Urprinzip näher oder entfernter sind, in derselben Ordnung werden sie zusammengesetzter und in ihrem Wirkungskreis beschränkter.

Mit dieser dialektisch-ausgesponnenen Lehre von dem Absoluten und der Emanation aller Dinge aus demselben scheint die Behauptung im Widerspruch zu stehen, daß das absolute Eine und die Vereinigung aller Dinge mit ihm unerkennbar und unnennbar, von allem Begriffe und Wissen ausgeschlossen sey. Diesen Widerspruch will Proklos durch seine Lehre vom Glauben (πιστις) heben, den er als Geschenk der Gottheit darstellt, sofern das endliche Wesen nichts Anderes thun könne, als auf das Wesen aller Wesen vertrauen und sich ihm allein hingeben.

Es drängt sich unwillkührlich die Frage auf, ob in dieser Lehre vom Glauben sich nicht eine Einwirkung des Christenthums ausdrücke?

Von den übrigen Philosophen dieser Schule (S. 249) ist nichts für die Geschichte der Philosophie Bedeutendes zu erwähnen.

C. Die griechisch-christliche Religions-Philosophie.

Die christliche Religion war in dem Bewußtseyn ihres Stifters als unmittelbares göttliches Wissen, welches seine Schüler als unmittelbare göttliche Offenbarung im Glauben sich aneigneten. Ueberhaupt schien das Christenthum seinem ursprünglichen Geist und seiner ursprünglichen Bestimmung nach nicht Object wissenschaftlicher Untersuchungen und Bearbeitungen, sondern Gegenstand eines frommen Glaubens und Triebfeder eines solchen Lebens seyn zu sollen. Allein wie schon unter den Aposteln der Unterschied sich herausstellte, daß einige den evangelischen Glauben einfach als solchen auffaßten und mittheilten, andere damit schon speculative Begriffe in Verbindung setzten und den Glauben ins Wissen zu erheben suchten; so mußte noch gewisser und vielseitiger im Fortgang der Zeit die christliche Religion mit der Philosophie in Berührung kommen. Denn in der Philosophie fand das Christenthum eine Ansicht von der Welt und der Bestimmung des Menschen vor, welche zum Theil von seinem Inhalt abwich, zum Theil aber auch mit demselben übereinstimmte, wie sich denn die Christen hie und da

Digitized by Google

auf diese Uebereinstimmung wirklich bezogen oder beriefen. Sodann wurde das Christenthum einerseits von solchen angenommen, die zuvor schon mit der Philosophie vertraut, irgend einem System zugethan oder gar Lehrer der Philosophie gewesen waren, andererseits hinwiederum mit den Waffen der Wissenschaft angegriffen. Endlich abgesehen von diesen äußeren Verhältnissen und Einflüssen konnte es wohl an sich schon nicht anders werden, als daß sich die nach Wissenschaft strebende Vernunft auch des in den Urkunden der christlichen Religion liegenden Stoffes bemächtigte, um denselben sich anzueignen und in ihre Form aufzunehmen; liegen doch in der christlichen Religion die wichtigsten speculativen Elemente, Begriffe und Probleme.

Die wissenschaftlich-gebildeten Christen, die Lehrer und Vorsteher der christlichen Kirchen, konnten aus diesen Gründen nicht umhin, über das Verhältniß des Christenthums zur Philosophie nachzudenken und dasselbe auf irgend eine Weise, wenigstens für sich und für ihr Urtheil zu bestimmen. So kam gleich hier, wenn auch nicht auf so deutliche, entwickelte und bestimmte Weise, wie es später geschehen ist, die Frage über das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben zur Verhandlung. Dieselbe wurde auf verschiedene Weise beantwortet.

Einige behaupteten, durch den Gebrauch der natürlichen Vernunft vermöge der Mensch die Wahrheit so gar nicht zu erkennen, daß er dadurch vielmehr in lauter Irrthümer geführt werde, und erklärten die Philosophie wohl gar für ein Werk des Teufels.

Es hieng dieß mit der allgemeinen Ansicht zusammen, daß das Heidenthum als Vielgötterei ein Abfall der Menschen von dem allein wahren Gott und dieser die Folge von der Versuchung und Verführung des Teufels sey. Wem das Heidenthum das Werk und das Reich des Teufels war, was konnte dem die Philosophie seyn, die ganz in dem Heidenthum wurzelte oder ihm angehörte? Spuren dieser Ansicht finden sich schon früher in der christlichen Welt, wie namentlich Clemens von Alexandrien die Ansicht bestreitet, daß die Philosophie den Menschen von einem bösen Geiste zu ihrem Schaden und Verderben gegeben sey. Ganz ausgebildet wurde sie erst später, als das Mißverständniß

Digitized by Google

einiger Lehren, namentlich der vom Sündenfall und seinen Folgen eintrat.

Andere gaben beiden einen wahren Werth und eine wahre Bedeutung und betrachteten dann entweder die Philosophie als Supplement der christlichen Offenbarung oder umgekehrt die christliche Offenbarung als Supplement der Philosophie.

Die letzteren giengen davon aus, daß die Vernunft aus eigenen Kräften und Mitteln die Wahrheit nicht vollständig und vollkommen zu finden vermöge, und das Christenthum dazu bestimmt sey, diesen Mangel zu ergänzen. Hier hatte das Christenthum den höheren Werth und die höhere Bedeutung. Gieng man bei dieser Ansicht von der Philosophie, wie sie historisch gegeben war, aus, so ergaben sich folgende bestimmtere Verhältnisse: In dem Christenthum fanden sich Lehren über gewisse Gegenstände, die von den vorhandenen Philosophemen über dieselben Gegenstände abwichen, z. B. die Lehren von dem Verhältnisse Gottes zu dem Werden und Daseyn der Welt; es fanden sich in dem Christenthum aber auch solche Lehren, von denen in der vorhandenen Philosophie kein entsprechendes Analogon aufzuweisen war, wie die ganze Christologie. Der allgemeinen Ansicht gemäß behauptete man nun, die christlichen Lehren der ersteren Art seyen an die Stelle der Philosopheme zu setzen, diese also zu verwerfen und zu verdrängen; die christlichen Lehren der anderen Art aber seyen als neue Bestandtheile in die Ueberzeugung und Wissenschaft aufzunehmen. Weil man aber doch die Vernunft als Vermögen der Erkenntniß des Wahren schätzte, weil man es auch mit Philosophen zu thun hatte, philosophische Bildung überhaupt herrschend war; so mußte man es versuchen, diejenigen Philosopheme, die von den christlichen Lehren abwichen, mit Gründen der Vernunft und Wissenschaft zu widerlegen, und die christlichen Lehren auf dieselbe Art zu beweisen; die ganz eigenthümlichen Lehrsätze des Christenthums aber wenigstens gegen den Vorwurf der Un- oder Widervernünftigkeit zu vertheidigen, wenn man nicht gar in die Versuchung kam, auch diese aus der Vernunft abzuleiten.

Diese Ansicht, wornach Vernunft und Philosophie im Verhältniß zum Christenthum zwar einen untergeordneten, aber dennoch wirklichen Werth hatte, suchte man entweder historisch

Digitized by Google

zu begründen, indem man die Philosophie für einen Ausfluß des Judenthums ausgab, oder philosophisch, indem man die Wirksamkeit desselben λογος, von welchem das Christenthum die vollkommenste Offenbarung sey, auch der Philosophie zuschrieb.

So erkennt Justin der Märtyrer an, daß auch die heidnischen Philosophen, namentlich Platon, von der Wahrheit Etwas erkannt haben, indem ihre und die christlichen Lehren zum Theil ganz wohl mit einander harmoniren. Und weil er nun das Christenthum als Offenbarung des in Christo erschienenen göttlichen λογος anerkannte; so erklärte er sich jene Uebereinstimmung daraus, daß derselbe λογος auch einzelnen heidnischen Philosophen sich geoffenbaret habe. An dem λογος (diese universelle Ansicht hat Justin) nimmt das ganze menschliche Geschlecht Antheil und diejenigen, welche nach diesem λογος gelebt haben, sind Christen, wenn man sie gleich für Gotteslängner hielt, unter den Griechen, z. B. Sokrates, Herakleit u. a. Damit verband Justin noch die weitere Behauptung, daß die heidnischen Philosophen auch aus den Schriften des Moses und der Propheten Manches gelernt haben mögen. Ebenso meinte Tatian, die Philosophie sey nicht eine Erfindung der Griechen, sondern aus dem A. T. auf sie übergegangen. Clemens von Alexandrien sagt: die Philosophie ist auch ein Werk und Geschenk der göttlichen Vorsehung. Vor der Ankunft des Herrn war sie den Heiden nothwendig zur Gerechtigkeit und auch jetzt ist sie nothwendig zur Frömmigkeit und muß durchaus bei denjenigen vorausgehen, welche den Glauben auf dem Wege des gründlichen Beweises empfangen. Gott ist die Ursache aller guten Dinge, von einigen unmittelbar, von anderen mittelbar, unmittelbar von dem A. und N. T., mittelbar von der Philosophie. Diese hat die Heiden zu Christus geführt, wie das Gesetz die Juden. Dabei theilt Clemens der Philosophie noch das Geschäft zu, die sophistischen Angriffe zurückzuweisen, und bemerkt, sie sey deßwegen in der h. Schrift schon der Zaun genannt worden, der um den Weinberg geführt wird.

Diejenigen endlich, welche die Philosophie als Supplement der christlichen Offenbarung betrachten, giengen davon aus, daß der wesentliche Inhalt der christlichen Religion allerdings wahr, dieselbe aber theils wegen der populären Darstellung

Digitized by Google

unzureichend, theils dem Inhalt nach unvollständig sey; darum vermittelst der Philosophie der höhere oder tiefere Sinn aufgefunden und der Inhalt ergänzt werden müsse. Dieß ist im Allgemeinen der Charakter der Gnosis. Man kann aber, wenn man die Geschichte einestheils der Philosophie dieser Zeit, anderntheils der christlichen Kirche kennt, leicht erachten, daß sich hier sehr bald und sehr leicht der Gegensatz zwischen der rechtgläubigen Gnosis, deren Grundlage der Glaube, πιστις, der allgemeinen Kirche seyn sollte, und einer häretischen (ψευδωνυμος γνωσις) bildete. Die häretische Gnosis trat schon in den zwei Secten der Ebioniten und der Doketen, noch bestimmter aber in Cerinth, in den alexandrinischen und den syrischen Gnostikern, in den Montanisten und Manichäern auf. Diese häretische Gnosis hatte ihren nothwendigen Gegensatz an der im Sinne des positiven Christenthums unternommenen und von diesem Geist durchdrungenen Religions-Wissenschaft. Aber auch innerhalb dieser macht sich noch ein Unterschied bemerklich, der in den Religionslehren einerseits der abendländischen, andererseits der morgenländischen Kirche repräsentirt ist, und darin besteht, daß bei jenen das Positive der christlichen Offenbarung noch nähere und größere Geltung behielt, als bei diesen. Die Häupter der ersteren Richtung sind Irenäus, Tertullian, Arnobius, Lactantius u. s. f., die der anderen Justinus, Clemens von Alexandrien und vorzüglich Origenes.* Eine Vereinigung dieser zwei Richtungen und zwar mit Uebergewicht der positiven Rechtgläubigkeit stellt sich in Augustin dar, dessen philosophisch-theologisches System die Grundlage von der Dogmatik der abendländischen Kirche wurde.

Derselbe war ein ausgezeichneter Mann, was sowohl die speculative Tiefe des Geistes, als die Innigkeit des Gefühls und die Energie des Willens betrifft. Auch bei ihm ist das Bestreben, Philosophie und Religion, Wissen und Glauben mit einander zu versöhnen, und die Art, wie er dieses Problem löst, ist aller Aufmerksamkeit werth. Er geht von dem speculativen Gedanken aus, daß die Wahrheit weder unter, noch neben,

* Clemens wollte die Gnosis nur den Eingeweihten mitgetheilt wissen; Origines sprach sie offener aus, doch warnte auch er, dieselbe ohne Ausnahme dem Volke vorzutragen; zu den Ausnahmen rechnete er unter Anderem die Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen.

Digitized by Google

sondern über dem menschlichen Geist ist und vollkommener, als derselbe. Gott ist die Wahrheit, und als solche in der menschlichen Vernunft offenbar geworden. Was das Bewußtseyn des Menschen von dieser Offenbarung der Wahrheit anbelangt, so geht zwar der Zeit nach der Glaube dem Wissen voran, aber im Wissen kommt der Glaube zu seiner nothwendigen Entwicklung und der Sache nach ist die Vernunft früher als der Glaube.

Eine ins Besondere eingehende Darstellung der Lehren dieser christlichen Kirchenväter gehört ohne Zweifel nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der christlichen Dogmengeschichte an.

Aber einer anderen Erscheinung ist noch Erwähnung zu thun; es sind die Schriften unter dem Namen des Dionysios Areopagita.

Im vierten Jahrhundert, nach Anderen schon im dritten, nach Anderen erst im fünften und sechsten erschienen mehrere Schriften, angeblich von Dionysios Areopagita, der nach der Apostelgeschichte 17, 34 von dem Apostel Paulus in Athen zum Christenthum bekehrt und nach anderen Nachrichten der erste Vorsteher der christlichen Gemeinde in Athen wurde. Daß dieser Name untergeschoben ist, um den Büchern in der christlichen Welt Glaubwürdigkeit und desto größeres Ansehen zu geben, ist keinem Zweifel unterworfen und wird von Allen zugegeben. Verschieden sind aber die Meinungen über die Tendenz jener Schriften (cfr. ein Programm de Dionysio Areopagita von Lud. Friedr. Otto Baumgarten-Crusius. Jenæ 1823, umgearbeitet in dessen Opusc. theol. 1836, und die neueste Uebersetzung jener Schriften von Engelhardt, prof. theol. in Erlangen, 1823). Am wahrscheinlichsten ist wohl folgende Ansicht.

Auf der einen Seite ist gezeigt worden, wie die Heiden sich bestrebten, ihre Religion durch die Behauptung zu heben, daß die Volksreligion nur die populäre Erscheinung eines tiefer liegenden Mysteriums sey, nur die Vorstellung im Gegensatz gegen den Begriff; daß das Heidenthum noch einen tieferen Grund und höheren Sinn habe, als es in seiner äußeren Gestalt und Erscheinung zeige, der jedoch nur den Eingeweihten bekannt sey, welche ebendadurch die Vermittler zwischen Gott und den Menschen werden.

Digitized by Google

Auf der anderen Seite wurde gleichfalls erwähnt, wie (im zweiten und dritten Jahrhundert) Clemens von Alexandrien und Origenes eine rechtgläubige christliche γνωσις zu bilden suchten, die entweder ganz oder doch zum Theil als Geheimlehre nur den Geweihten mittheilbar sey. Diese Tendenz, jedoch im bestimmten Gegensatz gegen die heidnisch-philosophische Religionslehre, vollendete sich in den Schriften des Dionysius Areopagita. Der Verfasser wollte zeigen, daß dem Christenthum auf ähnliche Weise ein Mysterium zum Grunde liege, ja daß das Christenthum, freilich auf seine Weise, mit seinen Lehren und Gebräuchen ganz dasselbe Ziel habe, wie die Mysterien, und auch dieselben Mittel der Ermahnung, daher er denn überall dieselben Formeln gebraucht, die den Mysterien eigen sind. Auch darin stellte er das Christenthum dem Heidenthum zur Seite, daß er behauptet, jene höhere Deutung seiner Gebräuche, Lehren, Geschichten und Worte könne das Christenthum nur vermittelst der geweihten Priesterschaft erhalten.

So wollte der Verfasser jener Schriften theils die christliche Religion gegenüber der heidnischen, theils die christliche Priesterschaft gegenüber der heidnischen aufrecht erhalten und retten.

Mit dieser Tendenz passen nun allerdings diese Schriften am besten in die Zeit des Apostaten Julian, wo die Heiden, namentlich in Athen, sich so viele Mühe gaben, ihre Religion dem Julian und seinem Zeitalter nicht nur zu rechtfertigen, sondern zu empfehlen durch eine philosophisch-mysteriöse Darstellung.* Daher denn auch viele die Abfassung jener Schriften gerade in diese Zeit setzen, in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts.

Diese Tendenz der Schriften des angeblichen Dionysius Areopagita war natürlich vorübergehend; sie hatte ihr Ziel verloren, als der Gegensatz zwischen heidnischer und christlicher Philosophie aufgehört hatte. Dagegen erhielt sich eine andere Influenz, die von ihnen ausgieng.

Mit jenem Bestreben, das Christenthum als eine Geheimlehre darzustellen, mußte nämlich die Auffassung und Darstellung einen mystischen Charakter annehmen; und mit diesem wirkten jene Schriften immer noch in dem Christenthum fort.

* Julian's Lebensbeschreibung, von Schröckh. Ueber den K. Julian und sein Zeitalter, von Neander. Leipzig 1812.

Digitized by Google

III. Schlußbetrachtung.

Wir haben gesehen, wie die griechische Philosophie, die sich auf ihrem heimathlichen Boden nicht nur unabhängig von der positiven Religion, sondern im Gegensatz mit derselben gebildet und entwickelt hatte, in Folge allgemeiner, wichtiger Ereignisse in der Geschichte der Menschheit mit den positiven Religionen, insbesondere einestheils mit der heidnischen, anderntheils mit der christlichen in Verbindung gebracht wurde; und hieraus ein merkwürdiger Kampf sich entwickelte, der sich mit dem Sieg des Christenthums auch auf dem Gebiete der Wissenschaft endigte. Unverkennbar und unläugbar ist, daß das Christenthum diesen Sieg auch der Bereitwilligkeit oder Klugheit verdankte, womit es die heidnische Weisheit in sich aufnahm, was freilich ebensowohl durch die Natur der Sache, als durch die Verhältnisse und Bedürfnisse des herrschenden Zeitgeistes geboten war. Die wichtigste Rolle spielte anfangs die platonische Philosophie, unter deren Einfluß sich in den ersten Jahrhunderten die christliche Dogmatik (zu allen Zeiten mehr oder weniger eine christliche Religions-Philosophie) bildete. Später, als es einer subtilen Bestimmung, Unterscheidung und Vertheidigung der symbolischen Glaubenslehre bedurfte, kam in der christlichen Welt auch die aristotelische Philosophie in Ansehen und bald zur überwiegenden Herrschaft. Immerhin aber hatte unter diesen Verhältnissen auch die Philosophie ihre selbstständige Existenz und ihr reines Interesse für den menschlichen Geist verloren, um so mehr, je mehr das Christenthum eine nicht bloß geistige, sondern auch kirchliche und politische Macht wurde.

Digitized by Google

Zweiter Abſchnitt.

Vom ſechsten bis zum neunten Jahrhundert.

Vereinzelte Bemühungen um eine chriſtliche Philoſophie im Abendlande.

I. Einleitung.

Was in dieſem Abſchnitt unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt, iſt außer dem Fortgang der Geſchichte der Philoſophie innerhalb der chriſtlichen Welt, die Entſtehung der muhamedaniſchen Religion und des muhamedaniſchen Reiches im Morgenland und ihre Ausbreitung in das Abendland. Es wird zweckmäßig ſeyn, zuerſt die Hauptmomente dieſer zweiten Erſcheinung hervorzuheben, was für unſeren Zweck in Folgendem geſchehen kann.

Vor Mahommed's Zeiten beſtand die Bildung des arabiſchen Volkes in der Kenntniß ſeiner Sprache und der Geſchicklichkeit, in Verſen wie in Proſa zu dichten. Die Bedürfniſſe des täglichen Lebens, verbunden mit langer Erfahrung, hatten es gelehrt, die Aufgangszeit der Himmelskörper und diejenigen Sterne zu merken, deren Erſcheinen am Horizont Regen verkündet. Aber es erlangte dieſe Kenntniſſe ohne Anweiſung und Unterricht. Seine Religion war Verehrung der Geſtirne. Aber durch Juden und dann auch durch Chriſten, die ſich unter den Verfolgungen dahin geflüchtet hatten, verbreiteten ſich unter demſelben neue Ideen. Dieſe fand Mahommed unter ſeinem Volke ſchon vor, zudem daß er ſelbſt auf ſeinen vielen kaufmänniſchen Reiſen verſchiedene Erfahrungen und Einſichten ſammelte. Vielleicht war es die chriſtliche Idee von dem Meſſias und dem verheißenen Parakleten, was in ihm den erſten Gedanken und Entſchluß weckte, eine neue Religion zu ſtiften; wie denn auch der Inhalt ſeiner Lehre die Abhängigkeit vom Chriſtenthum beweist. Damit war der Grund zu einer neuen Bildung dieſes Volkes gelegt. Die erſte Wirkung war jedoch ein fanatiſcher Eifer, der mit Feuer und Schwert den neuen Glauben auszubreiten ſuchte; und wie wenig bei den erſten Chalifen Sinn und Intereſſe für wiſſenſchaftliche Bildung geweſen, beweist der Umſtand, daß auf den Befehl des zweiten Chalifen, Omar, ſein Feldherr Amru die herrliche Bibliothek in Alexandrien verbrennen ließ. Zwei

Digitized by Google

große politiſche Revolutionen mußten erfolgen, um die wiſſenſchaftliche Bildung unter den Arabern zu begründen. Als nämlich die Familie der Ommajaden die Nachkommen des Mahommed verdrängt und den Thron der Chalifen eingenommen hatte, ſuchten dieſe in Arabien und dann auch in Meſopotamien und Perſien Zuflucht. In dieſen zwei letzteren Ländern ſpielten die Neſtorianer (ſeit ihrer Zerſtreuung zu Ende des fünften Jahrhunderts) eine glänzende Rolle, indem bei ihnen das Studium der griechiſchen Philoſophie in Anſehen ſtand, und ihre zahlreichen Schulen Berühmtheit genoſſen. Außerdem zog der perſiſche Fürſt Nuſchirvan (regierte v. 531 — 537) griechiſche Philoſophen an ſeinen Hof, ſtiftete Schulen und ließ die berühmteſten Werke des Alterthums ins Perſiſche überſetzen. Es fiel dieß in dieſelbe Zeit, wo die von Juſtinian aus Athen vertriebenen griechiſchen Philoſophen nach Perſien flüchteten.

Dieſe Umgebungen mußten die Abbaſiden und die mit ihnen gekommenen Araber reizen, ſich gleichfalls den Wiſſenſchaften zu widmen; und, als nun im Jahr 753 die Abbaſiden, mit Hilfe eines perſiſchen Heeres, die Ommajaden überwältiget und den Thron der Chalifen wieder erobert hatten, begann mit dieſer neuen Herrſcherfamilie auch die wiſſenſchaftliche Aufklärung der Araber. Almanſor (regiert a. 762), Harun al Raſchid (786—809) und Al Mamun (812—833) zogen Neſtorianer und Perſer, die ſich durch Geſchicklichkeit in der Heilkunde, Mathematik und Aſtronomie auszeichneten, an ihren Hof, und machten Anſtalten, daß die wiſſenſchaftlichen Werke der Griechen geſammelt und ins Arabiſche überſetzt wurden. Ariſtoteles konnte dabei um ſo weniger übergangen werden, da die Neſtorianer ſich ſeit langer Zeit mit ſeinen Schriften bekannt gemacht hatten, um ihre Lehrſätze zu vertheidigen, auch in Syrien die Werke des Ariſtoteles und ſeiner Commentatoren in die Landesſprache überſetzt worden waren.

Was auf dieſe Weiſe die Abbaſiden in den orientaliſchen Ländern wirkten, das wirkte einer der verdrängten Ommajaden, Abdor Rhaman (v. J. 755 an) in Spanien, wo die Cultur durch die früheren Einwanderungen von Arabern und Perſern ſchon vorbereitet war. Zu Cordova, Sevilla, Granada, Toledo, Xativa, Valencia, Murcia, Almeria, faſt in allen den

Digitized by Google

Sarazenen unterworfenen Städten entstanden höhere oder niedere Schulen, die von Franzosen, Engländern, Deutschen und Italiänern zahlreich besucht wurden. Die arabische Sprache wurde den Spaniern allmählich so geläufig, wie ihre Muttersprache.

An diesem wissenschaftlichen Leben und Treiben in Spanien nahmen dann auch die Juden, die daselbst (namentlich in Andalusien) in großer Anzahl vorhanden waren, den lebhaftesten Antheil; sie hatten eigene Akademieen, berühmte Gelehrte und Lehrer, besonders gewannen sie durch ihre medicinischen Kenntnisse großen Einfluß an christlichen und sarazenischen Höfen. Auch in mehreren Städten von Frankreich hatten sie berühmte Schulen.

Endlich war auch Sicilien, von welchem die Araber von Afrika aus einen Theil erobert hatten, einer von denjenigen Punkten, vermittelst dessen die Araber auf die europäischen Abendländer, hier zunächst auf Italien wirkten, so daß Sigonius von Avicenna und Averroes sagen konnte, sie haben die Wissenschaften in Italien wieder belebt. Doch damit greifen wir schon späteren Zeiten vor, wie denn überhaupt der Einfluß dieser Begebenheiten auf die Geschichte der Philosophie in der christlichen Welt sich erst in dem folgenden Abschnitt äußerte. Nur die Eine Bemerkung möge hier schon erlaubt seyn, daß unter den Muhammedanern gemäß dem bei ihnen herrschenden strengen Gesetze die Philosophie auf die positive Religion durchaus keinen Einfluß gewann,* um so eifriger dagegen das Studium der mathematischen und der Natur-Wissenschaften in Folge der von der griechischen Literatur ausgegangenen Anregung von ihnen gepflegt wurde.

Stellen wir uns also jetzt auf den Boden der christlichen Welt.

Die heidnischen Philosophen-Schulen in Athen waren (529) geschlossen, und an ihre Stelle christliche Mönchs- oder eigentlich Klosterschulen getreten. Dieses neue, in seinen Folgen höchstwichtige Institut war schon im vorigen Abschnitt in Aegypten entstanden, hatte aber gleich in seinen Anfängen zwei verschiedene Formen angenommen. Antonius (285) stiftete die Form

* Mahommed hatte geboten, alle Untersuchungen über den Koran auf den jüngsten Tag zu ersparen, wo Gott alle Streitigkeiten entscheiden werde.

Digitized by Google

des einsiedlerischen Lebens (Anachoret, μοναχος), sein Schüler Pachomius die des zwar abgeschlossenen (claustrum), aber doch noch gemeinsamen Zusammenlebens (κοινοβιον, Coenobiten). Die letztere Form verbreitete sich bald in Europa, namentlich auch im europäischen Abendlande; Athanasius brachte es (340) nach Rom, Martinus von Tours nach Gallien und Benedict von Nursia (in Italien) stiftete im Jahr 515 den so berühmt gewordenen Benedictiner-Orden. Die Klöster wurden die wissenschaftlichen Bildungs-Anstalten, in welchen als Vorbereitung auf das Studium der Theologie auch die sogenannten allgemeinen Wissenschaften gelehrt wurden, namentlich Grammatik, Dialektik, Rhetorik (das sogenannte Trivium), Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie (das sogenannte Quadrivium).

Wollen wir in das Besondere näher eingehen, so müssen wir die Verhältnisse in dem morgenländischen und in dem abendländischen Reiche unterscheiden.

In jenem blieb der Hauptsitz der Wissenschaften und der wissenschaftlichen Studien Constantinopel. Einzelne Gelehrte, die sich namhaft machten, sind Aeneas von Gaza, ein geborner Heide, der eine Zeit lang Lehrer der Philosophie gewesen war und dann zum Christenthum übergieng; in einem griechisch geschriebenen Dialoge: Theophrastos, beschäftigte er sich mit der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung des Leibes; seine Art zu philosophiren glaubte man am kürzesten durch die ihm gegebene Benennung: der christliche Platoniker, bezeichnen zu können; — im sechsten Jahrhundert Johannes Stobäus (von Stobi), Zacharias Scholastikus, der in Alexandrien die Philosophie und in Berytus die Rechtsgelehrsamkeit studirt hatte. Er schrieb eine Abhandlung über die zwei Prinzipien, gegen die Manichäer und unter dem Titel: Ammonius, einen Dialogen, worin er mit Rücksicht auf die Neu-Platoniker die Lehre von der Ewigkeit der Welt widerlegt. — Im siebenten Jahrhundert Johannes Philoponus; im achten Johann von Damascus, der sich eine Zeit lang am Hofe der arabischen Chalifen aufgehalten hatte. Die zwei letzteren beförderten das Studium der aristotelischen Philosophie durch Commentare über die aristotelischen Schriften; im neunten Jahrhundert (um auch dieß gleich hier mitzunehmen) Photius, Patriarch von Constantinopel,

Digitized by Google

deſſen Bibliotheca zum Theil ſchätzbare Auszüge aus griechiſchen Schriftſtellern enthält. Die Urſachen, warum die Geſchichte der Philoſophie ſo mager iſt, liegen theils in der Gleichgültigkeit der griechiſchen Regierung gegen Wiſſenſchaft und wiſſenſchaftliche Inſtitute,* theils in der politiſchen Unruhe, welche durch die häufigen Einfälle und die Eroberungen der Araber herbeigeführt wurde. — Erſt ſpäter tritt das Morgenland wieder als bedeutendes Moment für die fortſchreitende Entwicklung der Philoſophie auf. In den nächſten Zeiten iſt die Hauptrolle in dieſem Drama dem Abendlande übertragen, wie denn überhaupt die Vorſehung bald dieſem bald jenem Volke je zu ſeiner Zeit ihren beſonderen Auftrag in der Entwicklungs-Geſchichte der Menſchheit giebt.

Wenden wir uns alſo in das Abendland.

In dieſem war allmählig die alte Welt untergegangen; mit der Völkerwanderung, die dem ganzen occidentaliſchen Europa eine neue Geſtalt gab, beginnt nicht nur ein neuer politiſcher Zuſtand, ſondern eine neue geiſtige Bildung der Völker in allen Beziehungen. Ueber den Trümmern der griechiſchen und römiſchen Cultur, die bis auf wenige Ueberreſte vernichtet wurde, erhob ſich eine neue, friſche, gezeugt aus zwei Haupt-Elementen, einestheils der kräftigen, mit herrlichen Anlagen ausgeſtatteten Natur der hereingebrochenen germaniſchen Völker, anderntheils der chriſtlichen Religion. Dieſe Cultur entwickelte ſich jedoch nur allmählich im Kampfe mit mancherlei Hinderniſſen, wie ſie mit dem Uebergange aus dem alten in einen neuen Zuſtand immer und nothwendig verbunden ſind. Die chriſtliche Kirche war es zunächſt und mußte es zunächſt ſeyn, welche die Sorge für die Bildung der Völker übernahm. Rom wurde abermals der Mittelpunkt, von welchem die Leitung und Beherrſchung ausgieng.

Unter Theodorich, dem Könige der Oſtgothen, der vom Ende des fünften, bis in den Anfang des ſechsten Jahrhunderts in Italien regierte und dem arianiſchen Glauben zugethan war, finden wir nach Marcianus Capella zwei Gelehrte, die auf

* Was natürlich auch auf die innere Thätigkeit derſelben einwirkte; ihre Verhältniſſe waren ohne dieß einem freien Betrieb der Wiſſenſchaften nicht günſtig.

Digitized by Google

die wissenschaftliche Bildung der folgenden Zeiten einen sehr bedeutenden Einfluß ausübten, Boethius und Cassiodorus.

Von Marcianus Capella haben wir einen Grundriß der sogenannten sieben freien Künste.

Boethius, geboren zu Rom ums Jahr 470, wurde schon im zehnten Jahre nach Athen geschickt, um die griechische Gelehrsamkeit sich anzueignen, und blieb dort achtzehn Jahre. Nach seiner Rückkunft übertrug ihm König Theodorich die höchsten Hof- und Staats-Aemter, zuletzt das Consulat, das er gegen zwanzig Jahre verwaltete, bis er im Jahr 525 wegen angeschuldigter verrätherischer Verbindung mit dem griechischen Kaiser enthauptet wurde. Während seiner langen Gefangenschaft schrieb er sein Werk: de consolatione philosophiæ Lib. V. Er übersetzte einige logische Schriften des Aristoteles.

Ein Zeitgenosse von ihm war Cassiodorus, der bei demselben Könige Staats-Aemter bekleidete. Um die Wissenschaft erwarb er sich Verdienste theils durch Schriften, worunter die de septem disciplinis, theils dadurch, daß er in dem Kloster, in welches er sich nach seiner politischen Laufbahn zurückzog, eine Büchersammlung anlegte, und seine Mönche zu wissenschaftlichen Arbeiten, wenigstens zum Abschreiben von Handschriften, anhielt.

Eine neue wichtige Epoche trat mit dem Pabste Gregor I. oder dem Großen ein. Dieser verbreitete seine Wirksamkeit und Herrschaft über alle Theile des Abendlandes und bildete einen Mittelpunkt, von dem aus das geistige Leben aller dieser Völker geleitet wurde.

Einen ausgezeichneten Rang unter denselben nahm damals Irland und Britannien ein. Die Gründe dieser auffallenden Erscheinung sind darin zu suchen, daß sich die christliche Kirche und ihre Verfassung hier viel unabhängiger und freier bildete und entwickelte, als in irgend einem andern europäischen Lande, daß jene Länder sich vermittelst des Meeres in unmittelbaren Verkehr mit dem Orient und mit Rom setzten, daß sie endlich so glücklich waren, viele Fürsten zu besitzen, die sich für Aufklärung und Wissenschaft interessirten.

Von diesen Ländern verbreitete sich erst das Licht der Aufklärung und der Wissenschaft nach Deutschland (Columbanus, Gallus, Kilian und Bonifacius) und Frankreich.

Digitized by Google

Aus dem siebenten Jahrhundert wird Aldhelmus als ein Mann geschildert, der eine bewundernswürdige Gelehrsamkeit in philosophischen und theologischen Wissenschaften besaß. Er war ein Schüler von dem gelehrten Abt Hadrian, einem Afrikaner aus einem neapolitanischen Kloster; der Erzbischoff Theodorus, ein Grieche aus Tarsus, den der Pabst nach England sandte, hatte ihn mitgebracht. Diese zwei Männer, Theodorus und Aldhelmus, stifteten große Schulen und verbreiteten überall das Studium der griechischen Sprache. Insbesondere wurde die Schule zu Canterbury schon im siebenten Jahrhundert gestiftet. Dieselbe erhielt bald eine verhältnißmäßig reiche Bibliothek, namentlich von Büchern, die man in Rom aufkaufen ließ. In der letzten Hälfte des achten Jahrhunderts lebte Beda der ehrwürdige (Mönch in dem Kloster zu Wermouth in Northumberland, nachher zu Jarrow), ein Mann von einer den damaligen Zeiten erstaunenswürdigen Gelehrsamkeit, wie seine zahlreichen Schriften über sehr verschiedene Gegenstände beweisen. Am Ende des achten Jahrhunderts trat endlich ein Mann auf, der zwar nicht die umfassende Gelehrsamkeit besaß, wie Beda, aber mehr Bildung und Gewandtheit für das Leben, Alcuin, den Carl der Große im Jahr 780 von Parma, wo er ihn traf, mit sich nach Frankreich * nahm. Außerordentlich merkwürdig für den aufmerksamen Beobachter der Menschengeschichte sind die Wege, auf welchen die Vorsehung die wissenschaftliche Cultur fortführte.

Als für das europäische Abendland, in welchem das Christenthum seine tiefsten Wurzeln faßte, alle wissenschaftliche Cultur untergegangen zu seyn schien; zündete sich im entlegensten Theile desselben, in Britanien und Irland, ein Licht an, von dem aus erst die mittleren Theile erleuchtet werden sollten. Als im Oriente auch die Wissenschaften zu versiegen schienen, trat ein Volk, mit einer eigenthümlichen, vom Christenthum abstammenden Religion hervor, nahm auch die im Oriente bewahrten wissenschaftlichen Elemente in sich auf und wurde bald das Werkzeug der Vorsehung, um mit diesen Elementen auch den Geist des christlichen

* Ein Schüler von Alcuin war Rhabanus Maurus, der als Lehrer der Schule in Fulda mit ungemeinem Beifall und Erfolg in der Philpsophie und den allgemeinen Wissenschaften überhaupt Unterricht ertheilte.

Digitized by Google

Europa anzuregen und zu befruchten. So finden wir auch hier die unserem Werke zu Grund liegende Ansicht bestätiget, daß die Geschichte der Philosophie mit den allgemeinsten und wichtigsten Ereignissen der Menschengeschichte in sehr innigem Zusammenhange steht.

Dieß möchte das Wichtigste seyn, was sich über die objectiven und persönlichen Verhältnisse, die hier in Betrachtung zu ziehen sind, sagen läßt.

II. Geschichte der Philosophie.

Aus dem Inhalt der Einleitung geht wohl klar hervor, daß von einer Geschichte der Philosophie in diesem Abschnitt nicht die Rede seyn kann. Es sind ganz vereinzelte, höchst unvollkommene Arbeiten, welche derselbe aufzuweisen hat; so vereinzelte, daß keine innere Entwicklung des einen aus dem andern, oft nicht einmal ein äußerer Zusammenhang wahrzunehmen ist, unvollkommen in dem Maaße, daß sie keine Spur von eigenthümlicher Productivität an sich tragen. Vielleicht möchte es, und zwar nicht bloß um eine Lücke in unserem Plane auszufüllen, sondern in Beziehung auf den inneren Zweck und das Interesse unserer geschichtlichen Darstellungen als angemessen erscheinen, diejenigen Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie, welche die Stufe und den Standpunkt der Gegenwart bezeichnen und auf die nächste Zukunft einwirken, genauer kennen zu lernen; und zu diesem Zwecke die Schriften der oben genannten italiänischen und englischen Gelehrten nach Inhalt und Methode ausführlicher zu charakterisiren; allein die Geschichte der Philosophie, besonders von dem allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt aus, würde davon keinen Gewinn ziehen, um so weniger, weil sodann auch an Beispielen ausführlicher gezeigt werden müßte, wie diese Lehr- und Bildungs-Mittel benützt worden sind, was uns von unserer Aufgabe zu weit entfernen würde. Wir wenden uns also sogleich zur

III. Schlußbetrachtung.

In der von ihren äußeren Gegensätzen befreiten christlichen Gemeinschaft entwickelte sich, nachdem auch die innern Gegensätze allmählich theils überwunden oder ausgeschieden waren, theils

Digitized by Google

sich als selbstständig-berechtigte gegenseitig anerkannt hatten, die wissenschaftliche Bildung von ganz neuen Anfängen aus. In dem einen Theile zwar, in der morgenländischen Kirche, fand in Wahrheit gar keine Entwicklung Statt, wie denn überhaupt das Christenthum im Morgenland, seiner Geburtsstätte, ebensowenig zu einem gesunden, kräftigen, inneren Leben, als zu einer großartigen äußeren Erscheinung gedeihen und sich darin behaupten konnte. In wissenschaftlicher Hinsicht beschränkte sich der Werth des Morgenlandes fast einzig darauf, daß in ihm die Schätze der Weisheit vergangener Zeiten *aufbewahrt* wurden. Anders aber im Abendlande. Hier schuf die Vorsehung sozusagen ein neues Erdreich, eben so günstig für die Pflanzung des Christenthums, als für den Anbau der Wissenschaften; Beides begann auch alsobald zu keimen und zu wachsen. Indessen sind, um Beides richtig zu begreifen, die Verhältnisse in Betrachtung zu ziehen. Die verschiedenen Theile des Abendlandes standen noch am Ende unseres Abschnittes auf sehr verschiedenen Stufen nicht nur der religiösen und wissenschaftlichen, sondern auch der politischen und der allgemeinen Cultur. Sie waren noch sehr vereinzelt, isolirt, indem es ebensowohl an einem geistigen, als — und noch mehr — an einem politischen Verbande fehlte; es war daher ein Zusammenwirken der Kräfte, und eine gemeinsame Arbeit von Einer Absicht und zu Einem Zwecke nicht möglich. Alle diese Hindernisse mußten hinweggeräumt werden, wenn die europäischen Völker zu einem großen, glücklichen Geistes-Leben erweckt und in demselben gestärkt werden sollten. Die besonderen Völker mußten allmählich auf die gleiche Stufe der Cultur erhoben werden, es mußten sich Mittelpunkte bilden, die unter sich zusammenhängend und sich gegenseitig verständigend, stark und gebildet genug waren, ihre Kreise zu beherrschen und das Leben der Völker nach seinen verschiedenen geistigen Beziehungen zu ordnen, zu leiten, fortzubewegen. Nur von einem so gebildeten und geordneten Gesammtleben konnte insbesondere die Philosophie, die nach ihrem Wesen an sich nichts Partikuläres ist, eine gedeihliche Entwicklung und ein gedeihliches Wachsthum hoffen. Es wird sich zeigen, daß es der nächsten Zukunft vorbehalten war, diese Bedingungen wo nicht sogleich vollständig zu erfüllen, doch eine allmähliche Erfüllung einzuleiten und vorzubereiten.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Vom neunten bis zum vierzehnten Jahrhundert.

Concentration der vereinzelten Bemühungen um eine christliche Philosophie im Abendland in der scholastischen Philosophie; Geschichte derselben.

I. Einleitung.

Mit dem Anfang unseres Zeitabschnitts wurde von Carl dem Großen, dem Zeitgenossen des Harun al Raschid, das große fränkische Reich gestiftet. In demselben fanden bedeutende Theile des abendländischen Europa, Italien, Deutschland, Frankreich nach den heftigen Stürmen und Umwälzungen einen Mittelpunkt und Gleichgewicht, und das durch die Völkerwanderung entstandene Chaos fieng an, in politischer und kirchlicher Hinsicht geordnet zu werden. Schon insofern ist dieser Mann in der Geschichte der Wissenschaften von großer Bedeutung. Aber auch unmittelbar hat er um dieselben die größten und erfolgreichsten Verdienste. Wie er selbst ein Mann von Geist, und von dem lebhaften Interesse für eigene Bildung beseelt war, auch sein Leben lang nach größerer Bildung strebte, so berief er auch ausgezeichnete Gelehrte der damaligen Zeit, vor Allen den berühmten englischen Mönch, Alcuin, an seinen Hof und errichtete in verschiedenen Theilen seines Reiches Schulen, hauptsächlich zur Bildung von Geistlichen. Die wichtigsten dieser Schulen waren, außer der Hochschule zu Paris, die zu Tours, wohin sich (796) Alcuin vom Hofe zurückzog, die zu Fulda, Regensburg, Corvey (in Westphalen), Reichenau, Hirschfeld, Osnabrück und Metz. Diese Schulen waren zweierlei Art, solche, die außer dem Kloster, und solche, die in dem Kloster gehalten wurden; in letzterem wurden nur künftige Geistliche erzogen. Außerdem hatten die Bischöfe und Erzbischöfe an ihren Sitzen eigene Schulen, die höhere Lehranstalten waren, als die gewöhnlichen Klosterschulen. Die Lehrer in allen diesen Schulen hießen Scholastici und waren Mönche. Zwar kamen diese Schulen bald wieder unter der schwachen Regierung Ludwigs des Frommen und in Folge der nach dessen Tode vorgenommenen Trennung des fränkischen Reiches in Zerfall, wie auch in England bei den Einfällen der Dänen und unter den dadurch veranlaßten Unruhen

Digitized by Google

die meiſten Klöſter (vgl. S. 286) mit ihren Bibliotheken zerſtört wurden. Allein die einmal geſtifteten Grundlagen der wiſſenſchaftlichen Cultur behaupteten ſich in ihrem Daſeyn und in ihrer Wirkſamkeit.

Was die innere Beſchaffenheit und Thätigkeit dieſer Schulen anbelangt, ſo lag ſchon in ihrer Beſtimmung, künftige Geiſtliche zu bilden, eine große Beſchränkung, beſonders wenn man erwägt, daß ſie ebendamit mehr oder weniger von dem Einfluß der päbſtlichen Gewalt, die ſich immer mehr ſteigerte, abhängig waren. Da von griechiſcher und römiſcher Literatur in dem Abendlande nur wenige Fragmente vorhanden waren, ſo konnte von einer gründlichen und umfaſſenden claſſiſchen Bildung ſo wenig die Rede ſeyn, als von freier und gediegener philoſophiſcher. Die ſieben freien Künſte wurden nach den dürftigen und eben gar nicht geſchmackvollen Grundriſſen der neueren chriſtlichen Schriftſteller, des Marcianus Capella und des Caſſiodorus gelehrt, auch des Boëthius lateiniſche Ueberſetzungen der logiſchen Schriften des Ariſtoteles gebraucht. Dieſes alles war dann bloß Vorſchule für die theologiſchen Studien. Aber hiebei handelte es ſich nicht um eine philoſophiſche, hiſtoriſch-kritiſche Erklärung der chriſtlichen Religions-Urkunden, — denn abgeſehen davon, daß die kirchliche Gewalt, die in unſerem Zeit-Abſchnitt (von 1073 an) ihren höchſten Gipfel erreichte, dieß nicht duldete, fehlte es hiezu nicht ſelten, man kann ſagen, gewöhnlich an der unentbehrlichen Kenntniß der griechiſchen und der hebräiſchen Sprache, — ſondern um Erlernung und Behauptung der kirchlich-ſanctionirten Dogmatik.

Nach dieſen Verhältniſſen läßt es ſich leicht begreifen, wie von den philoſophiſchen Wiſſenſchaften die Dialektik zum größten Anſehen gelangte, ſofern ſie ſich zu einem fügſamen Werkzeug bilden ließ, um dem kirchlichen Glauben eine wiſſenſchaftliche Form zu geben und ſeine Lehrſätze zu begründen oder wenigſtens zu vertheidigen.

Dialektik und kirchliche Dogmatik machte, wo nicht den ein-

* In England war der Retter aus dieſer politiſchen wie geiſtigen Noth, Bedrängniß und Zerrüttung Alfred der Große (zu Ende des neunten Jahrhunderts), der noch in ſeinem ſechsunddreißigſten Lebensjahre ſelbſt das Lateiniſche von ſeinen Mönchen lernte.

Digitized by Google

zigen, doch den Hauptgegenstand des scholastischen Unterrichtes aus. Dabei ist nicht zu verkennen und nicht zu läugnen, daß diese mit der kirchlichen Theologie aufs innigste verbundene Dialektik zwei sehr verschiedene Seiten zeigte. Auf der einen Seite artete sie in wirkliche Ungereimtheiten aus, weil man einen sehr geringen Vorrath von Realkenntnissen hatte, an deren wissenschaftlicher Bearbeitung sie ihre wahre Stärke hätte zeigen, ihren wahren Zweck hätte erfüllen können. Man mußte also, sobald man aus dem Gebiet der kirchlichen Dogmatik heraustrat, auf Gegenstände des alltäglichen Lebens verfallen, und, wie man auf diesem Gebiete die Dialektik übte, davon führt Johann von Salisbury unter Anderem das Beispiel an, daß in einer Schule ein Streit darüber geführt worden sey, ob ein Schwein, das ein Mensch an einem Stricke auf den Markt treibt, von dem Menschen oder von dem Stricke gehalten werde. Aber auch auf dem Gebiete der kirchlichen Theologie beschäftigte man sich zum Theil mit ganz albernen und ungereimten Untersuchungen.

Auf der andern Seite wurde jedoch durch die Dialektik der Scholastiker auch manche Wahrheit, mancher klare, tiefsinnige und geistreiche Gedanke zu Tage gefördert, und selbst den dem äußeren Schein nach ganz ungereimten dialektischen Fragen lag bei den aufgeweckten, verständigen und vernünftigen Scholastikern eine verständige Absicht zum Grunde, wovon später.

Außerdem hatten diese Klosterschulen bei aller Unvollkommenheit für Mit- und Nach-Welt den Werth, daß in ihnen Schätze der Literatur aufbewahrt wurden, eine Bestimmung, die sie freilich, wie sich in den späteren Jahrhunderten zeigte, zum Theil sehr schlecht erfüllten. Es giebt wohl wenig Institute, bei deren Beurtheilung, wenn sie unpartheiisch und wahr seyn soll, auf den **persönlichen** Gebrauch, der davon gemacht worden, so sehr Rücksicht zu nehmen ist, als die Klosterschulen des Mittelalters.

Unter den größeren Lehranstalten wurde die zu Paris die bedeutendste und einflußreichste; hier bildete sich allmählich aus mehreren Special-Schulen eine Universität, welche durch die vielen Collegien, die mit derselben verbunden waren und in welchen Studirende (zum Theil mit Frei-Plätzen und Frei-Tischen) zusammenlebten, erhalten und befördert wurde. Bis

Digitized by Google

zum fünfzehnten Jahrhundert bildeten ſich nach und nach vierzig ſolche Collegien. Die berühmteſten waren das der Sorbonne (geſtiftet a. 1252 von Robert von Sorbonne, Almoſenier und Beichtiger von Ludwig dem Heiligen; hier wurden die berühmteſten Theologen Frankreichs und der benachbarten Länder gebildet) und das Collegium Montaigu (geſtiftet im Jahr 1314 von Gilles Aſſelin, Erzbiſchof von Rouen, reformirt a. 1485 von Johann Standock, Dr. theol., nach den Grundſätzen einer faſt rohen Strenge; Erasmus war einige Zeit darin). Dieſe Pariſer Univerſität beherrſchte mehrere Jahrhunderte hindurch die ganze theologiſche Welt mit einer faſt despotiſchen Gewalt. Faſt zu derſelben Zeit (1137—1152) wurden aber auch in Italien Univerſitäten geſtiftet in Bologna (für Juriſten), in Salerno (für Mediciner), die zu Pavia im Jahr 1221. In England war ſchon im neunten Jahrhundert die zu Orford gegründet worden.

Die größten Hinderniſſe, die einem glücklichen Gedeihen, einer freien Entfaltung der Wiſſenſchaften im Wege ſtanden, war die Beſchränkung der Denk- und Lehr-Freiheit durch die kirchliche Gewalt, die Entfremdung oder Abwendung von Natur und Geſchichte, der Gebrauch einer todten Sprache, der Mangel an literariſchen Hilfsmitteln, wodurch der Geiſt vielſeitiger angeregt, der Geſchmack gebildet werden konnte.

Dieſen Mängeln wurde jedoch ſchon während unſeres Abſchnitts wenigſtens theil- und beziehungsweiſe abgeholfen, und dieß lenkt unſere Aufmerkſamkeit auf die Verhältniſſe des chriſtlichen Abendlandes theils zum Morgenlande, theils zu Spanien.

Was das letztere betrifft, ſo iſt bereits in der Einleitung zu dem zweiten Abſchnitt erzählt worden, wie arabiſche Wiſſenſchaft und Literatur nach Spanien verbreitet wurde und dort viele Univerſitäten entſtanden, welche von Deutſchen, Franzoſen, Italiänern und Engländern zahlreich beſucht wurden. Es geſchah dieß vom zehnten Jahrhundert an. Die bedeutendſten arabiſchen Gelehrten, die hier Erwähnung verdienen, war Alkandi (im neunten Jahrhundert), Alfarabi (im zehnten), Avicenna (im elften), Algazel (im zwölften), Tophail, geboren zu Sevilla, und Averroës, geboren zu Cordova (im zwölften und dreizehnten). Unter den jüdiſchen Gelehrten erlangte Moſes Maimonides

Digitized by Google

(im zwölften Jahrhundert) den größten Ruf und die ausgebreitetste Wirksamkeit.

Die Wirkungen dieser Verbindung auf das Abendland waren aber folgende:

Die Abendländer erhielten auf diesem Wege die arabische Gelehrsamkeit und Literatur, und dieß war schon ein Gewinn, sofern sich die Araber mit Naturwissenschaft und Naturkunde beschäftigten; dem Geist der Abendländer, der sich bisher bloß an abstracten Speculationen geübt hatte, gab dieß eine neue, höchst wohlthätige und fruchtbare Anregung. Außerdem lernten die Abendländer auf demselben Wege ihnen bisher unbekannte Schriften aus der alten griechischen Welt, insbesondere von Aristoteles und seinen Commentatoren, kennen. Auch dieß war ein Gewinn und wenigstens der Anfang einer bedeutenden Erweiterung der philosophischen und literarischen Kenntnisse. Um jedoch den Werth derselben nicht zu überschätzen, muß man bedenken, daß diese Werke griechischer Philosophen und Gelehrten nicht in der Ursprache zu den Abendländern gelangten, sondern vermittelst arabischer Uebersetzungen, die zum Theil nicht einmal von den Originalien, sondern von anderen, meist syrischen Uebersetzungen genommen waren, und dann erst, hauptsächlich mit Hilfe jüdischer Gelehrten, ins Lateinische übersetzt wurden. Einen solchen Verein von Uebersetzern arabischer Uebersetzungen (namentlich des Avicenna) stiftete Raimund, Erzbischof von Toledo (von 1130—1150). Man kann sich (wenn man sich nur den Genius der verschiedenen Sprachen vergegenwärtiget) leicht vorstellen, daß der Inhalt vielfach verunstaltet und mißdeutet wurde, die Abendländer also ihre neuen Kenntnisse der alten Philosophie aus höchst unlauteren und verdorbenen Quellen schöpften, außerdem daß sie auf diesem Wege nicht einmal von Aristoteles alle Werke kennen lernten. Dennoch erhielt dadurch die wissenschaftliche Thätigkeit der Abendländer einen bedeutenden Anstoß.

Außerdem kamen aber die Abendländer noch in unmittelbaren Verkehr mit dem Morgenlande und den daselbst aufbewahrten literarischen Schätzen — vermittelst der Kreuzzüge (vom Ende des elften bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts).

Digitized by Google

Zwar könnte man glauben, daß bei der kriegerischen Tendenz dieser Züge das wissenschaftliche Interesse ganz unbeachtet und unbefriedigt geblieben sey. Allein im Allgemeinen ist zu bemerken, daß an denselben auch Bischöffe, Aebte, überhaupt Männer, die für Wissenschaft und Literatur Interesse haben mochten, Antheil nahmen. Sodann ist an ein besonderes Ereigniß aus der allgemeinen Geschichte zu erinnern: nämlich im Jahr 1204, auf dem vierten Kreuzzuge kam die Hauptstadt des griechischen Reiches in die Hände der Abendländer, es entstand das sogenannte lateinische Kaiserthum in Constantinopel, indem Balduin, ein französischer Fürst, von dem Heere der Kreuzfahrer zum Kaiser ausgerufen wurde. Dieses hatte für die wissenschaftliche Verbindung zwischen Morgen- und Abendland und so fort für die wissenschaftliche Fortbildung des Abendlandes sehr wichtige Folgen.

Auf der einen Seite erließ der Pabst Innocentius III., dem die Vereinigung der griechischen Kirche mit der römischen sehr schmeichelte, aufgefordert von Balduin, einen Aufruf an die Geistlichkeit und die Universität zu Paris, von den verschiedenen religiösen Congregationen auserwählte Glieder theils nach Constantinopel zu senden, um das Gebäude der wahren Kirche aufzuführen, theils nach Griechenland, um das Studium der Wissenschaften zu reformiren.

Auf der anderen Seite errichtete der König von Frankreich, Philipp August, in Paris ein sogenanntes Collegium Constantinopolitanum, in welchem Söhne von Griechen die lateinische Sprache studiren sollten.

So hatte man im dreizehnten Jahrhundert in Paris Gelegenheit genug, das Griechische zu lernen; der Verkehr zwischen Morgen- und Abendland war so vielfach und lebhaft, daß man nun auch griechische Handschriften zu sammeln und dieselben ins Lateinische zu übersetzen anfieng. Namentlich finden wir, daß im dreizehnten Jahrhundert einige Schriften des Aristoteles aus dem griechischen Urterte ins Lateinische übersetzt wurden. Sehr wichtig wurden in dieser Beziehung die zwei Orden der Dominikaner*

* Gestiftet von Dominikus, einem Spanier (1170—1221), bestätigt von Pabst Honorius III. im J. 1216.

Digitized by Google

und Franziskaner,* von denen jene im Jahr 1215, diese im Jahr 1210 gestiftet wurde. Sie, die ihren Ruhm in der Pflege der Wissenschaften suchten, ihre Ueberlegenheit und ihren Vorzug vor den übrigen geistlichen Corporationen durch wissenschaftliche Bildung und Kenntnisse begründeten, wußten sich in den Besitz von den meisten Prälaturen in Griechenland, Klein-Asien und Syrien zu setzen. Hier mußten sie die griechische Sprache und die Werke des Aristoteles kennen lernen.

Dieses Alles war unmittelbar oder mittelbar Folge der Kreuzzüge.

Bedenkt man dann noch, daß schon Carl der Große in mehreren deutschen Klöstern die griechische Sprache lehren ließ, daß die Verbindungen der deutschen Kaiser mit Byzanz, Sicilien und Griechenland, ferner die Verbindungen der römischen Kirche mit der zu Constantinopel griechische Dolmetscher nothwendig machten, daß in Frankreich schon im neunten, zehnten, elften Jahrhundert viele Griechen als Handelsleute sich aufhielten, und in der Nähe von Marseille sich sogar eine Gesellschaft griechischer Mönche niederließ, so überzeugt man sich, daß in den Abendländern die Kenntniß der griechischen Sprache und Literatur nie ganz verloren gegangen war; man begreift, wie hie und da abendländische Gelehrte sich gedrungen fühlen konnten, Reisen nach Griechenland, Klein-Asien, Constantinopel zu unternehmen, um sich eine größere Kenntniß der griechischen Sprache und Literatur zu gewinnen, als ihre Zeitgenossen gewöhnlich hatten.

Die Aufnahme, welche die, besonders auf dem ersteren Wege gewonnene, neue Literatur fand, war nicht günstig, weil man darin (pantheistische) Ketzerei witterte. Exemplare der neuen Werke wurden nach dem Beschluß der Kirchensynode zu Paris (im Jahr 1209) verbrannt und Niemand sollte sie bei Strafe der Excommunication lesen oder abschreiben. Dieses Verbot hatte indessen einen für die ächten aristotelischen Schriften nur günstigen Erfolg. Als man diese ächten näher kennen lernte, wurde ihr Inhalt in Compendien dargestellt; man verfertigte auch Uebersetzungen und Commentarien derselben; selbst von oben

* Gestiftet von Francesco von Assisi (in Italien) geb. 1172, † 1226; bestätigt von Pabst Honorius III. im J. 1223.

Digitized by Google

herab wurde ſpäter verordnet, daß keiner mehr zum Magiſter creirt werden ſollte, der nicht die logiſchen, metaphyſiſchen und phyſiſchen Schriften des Ariſtoteles ſtudirt und in Vorleſungen erklärt habe. Zugleich wachte aber der Eifer der Kirchengewalt und der Orthodoxen, daß kein Mißbrauch entſtehe. Entweder war es verboten, in den philoſophiſchen Auditorien über einen Satz der kirchlichen Dogmatik zu disputiren, oder, wenn es erlaubt wurde, ſo ſollte ſo disputirt werden, daß die Wahrheit des dogmatiſchen Satzes das Reſultat war. Auf dieſe Weiſe erhielt die Philoſophie einen ſolchen Inhalt und Zuſchnitt, daß ſie mit der orthodoxen Theologie gleichſam Ein Weſen wurde; ſo kam es, daß ein Widerſpruch gegen die ſo zugerichtete Philoſophie als ein Widerſpruch gegen die Orthodoxie und ſomit als Ketzerei beurtheilt und verfolgt wurde. Indeſſen wäre es eine ganz falſche Vorſtellung, wenn man meinte, dieſe ſcholaſtiſche Philoſophie ſey ohne allen *inneren* Gegenſatz und ohne alle *innere* Bewegung geweſen. Wir werden vielmehr einen ſolchen Gegenſatz durch das ganze Mittelalter hindurch und zwar immer ſtärker und kräftiger ſich fortbewegend und entwickelnd finden. Außerdem aber zog ſich neben der durch das dialectiſche Denken zugerichteten Philoſophie und Theologie in bald mehr, bald minder bedeutenden Erſcheinungen der *Myſticismus* hindurch; in dieſem ſuchten diejenigen Befriedigung des Gemüthes, welchen die dialektiſch-zugerichtete Theologie nicht genügte; eine Hauptquelle, aus welcher dieſer Myſticismus ſchöpfte, waren die Schriften des Dionyſius Areopagita.

Nach dieſer Erörterung der *objectiven* Sach-Verhältniſſe haben wir von den *Perſonen* Nachricht zu geben; wir beſchränken uns jedoch auf die bedeutendſten und führen dieſelben nach der Ordnung der Jahrhunderte auf, denen ſie angehören.

Das *neunte* Jahrhundert zeigt uns eine ausgezeichnete Perſönlichkeit:

Johannes Scotus Erigena. Es iſt unentſchieden, ob er aus England oder Schottland oder Irland abſtammte; daß er einem dieſer Länder angehört, iſt gewiß. Auch das Jahr ſeiner Geburt und ſeines Todes läßt ſich nicht genau beſtimmen. In der Mitte des neunten Jahrhunderts trat er als Gelehrter auf, und zeichnete ſich durch ſeine Kenntniß der lateiniſchen, griechiſchen

Digitized by Google

und arabiſchen Sprache, wie auch der Philoſophie, hauptſächlich der platoniſchen und ariſtoteliſchen, aus. Man erzählt von ihm, er habe eine Reiſe nach Griechenland gemacht und ſey über Egypten, Italien und Frankreich zurückgekehrt. Einige vermuthen, dieſe Reiſen ſeyen nur erſonnen worden, um ſeine ungewöhnliche philologiſche und philoſophiſche Gelehrſamkeit zu erklären. Allein ſolche Reiſen waren von England aus nichts ſo ganz Außerordentliches oder gar Unerhörtes; und allerdings waren ſie Mittel, um außerordentliche, ungewöhnliche Kenntniſſe ſich zu ſammeln (vgl. S. 285). Wegen ſeiner ungewöhnlichen Gelehrſamkeit und wiſſenſchaftlichen Bildung wurde er von dem franzöſiſchen Könige, Carl dem Kahlen, an ſeinen Hof berufen, um die gelehrten Anſtalten, die ſchon nach dem Tode Carls des Großen in Verfall gerathen waren, wiederherzuſtellen, in welcher Beziehung er auch eine verdienſtvolle Thätigkeit entwickelte.

Nach faſt zuverläßigen Nachrichten wurde er nach dem Tode Carls des Kahlen, im Jahr 877, von Alfred dem Großen nach England berufen, um die Schule zu Oxford einzurichten. Weil er eine ſtrenge Kloſterzucht einführen wollte, ſoll er von ſeinen Mönchen mit Schreibgriffeln getödtet worden ſeyn; Andere vermuthen jedoch, es ſey hier eine Namensverwechslung vorgegangen und nehmen an, er ſey in Frankreich geſtorben.

Er verfaßte eine theologiſche Schrift über die Prädeſtination im Streit über die Gnadenwahl gegen Gottſchalk, und eine zweite im Streit über das Abendmahl gegen Paſchaſius Radbertus, welche letztere ſpäter verbrannt wurde. Er überſetzte auch die Schriften des Dionyſios Areopagita, welche der griechiſche Kaiſer, Michael Balbus, im J. 827 dem Kaiſer Ludwig dem Frommen geſchenkt hatte, welche aber bis dahin unbenützt in der Bibliothek der Abtei zu St. Denis gelegen waren. Weil er ſeine Schriften, die er mit Wiſſen, zum Theil auf Aufforderung ſeines Königes geſchrieben hatte, ohne päbſtliche Approbation herausgab, ſo verlangte Nicolaus I., daß er nach Rom ausgeliefert oder wenigſtens aus Paris verwieſen werde, damit er nicht Unkraut unter den Weizen der heiligen Lehre ſtreue. Allein der König willfahrte dem Pabſte nicht. Sein wichtigſtes Werk iſt das: De Divisione Naturae, *περι φυσεως μερισμου.*

Digitized by Google

Das zehnte Jahrhundert hat auch nur Einen bemerkenswerthen Mann aufzuweiſen:

Gerbert, nachher Pabſt Sylveſter II. (geſt. 1003), von geringer Herkunft. Nachdem er in der Schule zu Fleury den erſten Grund der wiſſenſchaftlichen Bildung gelegt hatte, gieng er, gegen das Verbot ſeines Abtes, heimlich nach Spanien und widmete ſich in Sevilla oder Cordova dem Studium der mathematiſchen, mechaniſchen und aſtronomiſchen Wiſſenſchaften. Ausgerüſtet mit dieſen, in ſeinem Vaterland ganz ungewöhnlichen Kenntniſſen, kehrte er zurück, wurde bald ein beliebter und berühmter öffentlicher Lehrer, von Hugo Capet mit dem Unterricht ſeines Sohnes, Robert, beauftragt, hierauf Erzbiſchof von Rheims, und, nachdem ihm der Pabſt dieſes Erzbisthum entzogen hatte, von Otto II. als Erzieher Otto's III. berufen, endlich durch deſſen Verwendung Pabſt. Seine Gegner ſtellten ſeiner ungewöhnlichen Gelehrſamkeit und der eigenen Unwiſſenheit ein Zeugniß aus, indem ſie von ihm ausſagten, er ſey im Bund mit dem Teufel geſtanden.

Das elfte Jahrhundert iſt ſchon reicher an ausgezeichneten Männern: Berengar, Lanfranc, Hildebert von Lavardin, Anſelm.

Berengar war der Schüler Fulberts, des Sokrates der Franken, der ſelbſt Schüler von Gerbert geweſen war.

Lanfranc, geb. in Pavia a. 1005, ſtudirte zuerſt in Bologna die Rechtswiſſenſchaft, gieng nachher in die Normandie und lehrte an verſchiedenen Orten die Dialektik, wurde Mönch in dem Kloſter zu Bec, ſpäter Abt in dem zu Caën und endlich Erzbiſchof von Canterbury.

Hildebert, geb. 1055 zu Lavardin, geſt. als Biſchof zu Tours im J. 1134, ein Schüler Berengars, Verfaſſer eines Tractatus theologicus, worin er die chriſtliche Dogmatik vortrug, und einer Moralis philosophia. Von der Methode, wornach er die Dogmatik behandelte, wird ſpäter die Rede ſeyn. — Bei weitem der ausgezeichnetſte Mann dieſes Jahrhunderts iſt

Anſelm, geb. 1034 zu Aoſta in Piemont. Schon in ſeinem fünfzehnten Jahre äußerte er lebhaft den Wunſch, Mönch zu werden. Als ihm die Erfüllung deſſelben von ſeinen Eltern nicht gewährt wurde, ergab er ſich, beſonders nach dem Tode ſeiner

Digitized by Google

Mutter, ſoſehr den Ausſchweifungen, daß er ſich, aus Furcht vor dem Unwillen ſeines Vaters, flüchtig machen mußte. Nachdem er drei Jahre in Frankreich umhergeirrt war, kam er nach Avranches in der Normandie, wo der Ruf Lanfranc's zu ihm drang. Er begab ſich alſo in die Schule deſſelben, wurde im Jahr 1060 Mönch im Kloſter zu Bec und bald Prior deſſelben, indem er ſich durch Gelehrſamkeit, philoſophiſchen Geiſt, Beredtſamkeit und Erziehungskunſt auszeichnete. In Folge des hiedurch erlangten Ruhmes wurde er zum Erzbiſchof von Canterbury (1092) berufen; als ſolcher ſtarb er im J. 1109.

Im zwölften Jahrhundert ſind die Führer der Hauptrichtungen

Johann Roſcellin, aus Niederbritannien, Canonikus zu Compiegne (in Isle de France), ums J. 1089, genannt der Ketzer in der Dialektik. — Wegen ſeiner Angriffe auf die kirchliche Lehre wurde er a. 1092 vor eine Kirchenverſammlung in Soiſſons gefordert, zu einem Widerrufe gezwungen, ſeines Amtes entſetzt und des Landes verwieſen. Er gieng nach England, wurde aber auch dort verfolgt und kehrte nach Frankreich zurück; ſein endliches Schickſal iſt ungewiß.

Peter Abälard (1079—1142), geboren zu Palais (oder Palets), in der Grafſchaft Nantes in Bretagne; einer der berühmteſten Gelehrten, der beliebteſten und einflußreichſten Lehrer der Philoſophie und Theologie zu ſeiner Zeit; dabei intereſſirt er noch durch ſeine vielfach widrigen Schickſale, die er ſich theils durch ſeine Lehre, theils durch ſeine unglückliche Liebe zu Heloiſe, Nichte eines Kanonikus zu Paris, Fulbert, zuzog.

Petrus Lombardus, geboren in einem Flecken bei Novara in der Lombardei, geſtorben a. 1164 als Biſchof von Paris.

Bernhard von Clairveaux (clara Vallis), einem Kloſter, deſſen Abt Bernhard war, lebte a. 1091—1153; ein leidenſchaftlicher Gegner Abälards.

Wilhelm von Champeaux († 1120) ſtiftete in der Nähe von Paris das der gottſeligen Beſchaulichkeit und praktiſchen Frömmigkeit gewidmete Kloſter von St. Victor. Hier folgte ihm (als Chorherr)

Hugo (von Sct. Victor), aus dem Geſchlecht der Grafen von Blankenburg, † 1140; und ein Schüler von dieſem war

Digitized by Google

Richard von Sct. Victor, † 1173; Chorherr und nachher Prior des Kloſters.

Eine andere Richtung prägte ſich aus in

Johann von Salisbury, Johannes Salisberiensis oder Sarisberiensis; ein geborner Engländer, gieng nach Frankreich und ſtarb als Biſchof von Chartres im J. 1180, ein Schüler Abälards; endlich

Alanus von Ryſſel, ab insulis, geſt. 1203.

Im dreizehnten Jahrhundert endlich trat die ſcholaſtiſche Philoſophie reicher, als je, an Inhalt auf, und erreichte die Spitze ihrer Ausbildung.

Michael Scotus, ein geborner Engländer oder Schottländer, der ſich im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in Spanien aufhielt, und nachher bei Kaiſer Friedrich II. in großer Gunſt ſtand, überſetzte unter Beihülfe eines Juden mehrere Schriften des Averroës und des Ariſtoteles, commentirte dieſelben und trug damit zur Verbreitung einer erweiterten Kenntniß der ariſtoteliſchen Philoſophie ſehr Vieles bei. Ebenſo ſchrieb

Robert Capito, welcher zu Paris und Oxford lebte († 1253), Commentarien über den Ariſtoteles.

Alexander von Hales (Alesius, † 1245) war dann der erſte, der die neuen Schriften des Ariſtoteles und die Schriften der Araber, insbeſondere des Avicenna, bei der Behandlung der chriſtlichen Dogmatik benützte, in ſeiner Summa theologiae, welche ein Commentar zu den Sententiis des Petrus Lombardus iſt. Von der ſtreng ſyllogiſtiſchen Methode, die er befolgte, erhielt er den Beinamen: Doctor irrefragabilis.

Wer aber die neue ariſtoteliſche Philoſophie erſt recht in Anſehen und Schwung brachte, war

Albert der Große,* daher Simia Aristotelis genannt. Er iſt der erſte bedeutende deutſche Gelehrte, der im Mittelalter auftritt.

Er war geboren in der ſchwäbiſchen Stadt Lauingen, aus dem Geſchlecht der Grafen von Bollſtädt, im J. 1193 oder 1205, ſtudirte zu Padua, lehrte zu Paris und zu Cöln, wurde Pro-

* In Johannes v. Müller's: Vierundzwanzig Bücher allgemeiner Geſchichten u. ſ. w. Bd. II. S. 364 heißt er: „Albrecht Groß, Magnus genannt."

Digitized by Google

vincial des Dominikaner-Ordens in Deutschland und im J. 1260 Bischof zu Regensburg, legte aber diese Würde nach drei Jahren nieder, begab sich in sein Kloster zu Cöln und starb daselbst im J. 1280 (15. Nov.). Er war Gegenstand einer großen, allgemeinen Bewunderung wegen seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit, aber auch wegen der wunderbaren Art, wie er dazu gekommen. Man erzählte nämlich, er sey von Natur ohne alle Anlage für wissenschaftliche Studien gewesen, bis ihm die Jungfrau Maria um so herrlichere geschenkt habe, und zwar mit dem Versprechen, daß ihn seine Gelehrsamkeit vom wahren Glauben nicht abführen solle; auch habe er gleichfalls durch die Gnade der Jungfrau Maria fünf Jahre vor seinem Tode all' sein gelehrtes Wissen wieder vergessen, um als reiner Christ sterben zu können. — Wegen seiner ungewöhnlichen Kenntnisse in den Naturwissenschaften wurde er auch für einen Zauberer gehalten. — Sein berühmtester Schüler war

Thomas von Aquino (Aquinas), geboren im J. 1224 aus einer gräflichen Familie. Nachdem er von zarter Jugend an in dem Kloster von Monte Cassino Unterricht genossen, sodann in Neapel seine Studien fortgesetzt hatte, trat er gegen den Willen seiner Eltern in den Dominicaner-Orden und wurde in Cöln Schüler von Albert. Bald darauf lehrte er mit großem Beifall zu Paris, wurde auf Befehl des Pabstes zum Doctor theologiae ernannt, lehrte nachher zu Rom, Bologna, Pisa und Neapel und starb auf der Reise zu der großen Kirchenversammlung in Lyon a. 1274. Er erhielt die Beinamen Doctor universalis, Doctor angelicus, Angelus Ecclesiae, und wurde von Pabst Johann XXII. im J. 1323 canonisirt.

Sein theologischer Gegner war

Johannes Duns Scotus, geboren zu Dunston in Northumberland. Er trat frühe in den Franciscaner-Orden, studirte und lehrte zu Orford, nachher (1304) zu Paris die Theologie, wurde aber schon a. 1308 nach Cöln versetzt, wo er bald darauf starb. — Ein Zeitgenosse von Albert war

Bonaventura oder Johann von Fidanza, geboren im J. 1221 im Florentinischen. In Folge eines Gelübdes, das seine Mutter in einer schweren Krankheit, von der er befallen worden, gethan hatte, trat er in den Franciscaner-Orden, gieng

Digitized by Google

ſpäter nach Paris, wurde daſelbſt ein berühmter Lehrer, General ſeines Ordens und Cardinalbiſchof. Als ſolcher ſtarb er 1274 und wurde 1482 canoniſirt.

Roger Baco, geb. 1214 in England aus einer angeſehenen Familie, ſtudirte und lehrte zu Oxford und zu Paris, und trat endlich in den Franciscaner-Orden, um ungeſtört den Wiſſenſchaften leben zu können. Zum Dank für viele und wichtige Belehrungen, die er ſeinen Zeitgenoſſen ertheilte (wovon ſpäter), wurde er in enge Verwahrung gebracht, in welcher er auch (1292 oder 1294) geſtorben ſeyn ſoll.

Raymund Lullus, geb. 1234 auf der Inſel Majorka, ein Schwärmer, bemerkenswerth, nicht wegen ſeiner ſogenannten großen Kunſt, ſondern wegen ſeines Eifers für das Studium der orientaliſchen Sprachen, wegen ſeiner Reiſen in Aſien und Afrika, um Juden und Muhamedaner zum Chriſtenthum zu bekehren, endlich weil er ohne Zweifel der erſte Chriſt geweſen, der mit der Cabbala, die bald eine wichtige Rolle ſpielte, bekannt geworden. Er ſtarb auf einer Rückreiſe aus Afrika im J. 1315.

II. Geſchichte der Philoſophie.

Die Geſchichte der Philoſophie dieſes Abſchnittes beginnt mit der Theorie eines Mannes, die Manchen eine räthſelhafte Erſcheinung iſt, welche ſie ſich aus den Verhältniſſen der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu erklären wiſſen; es iſt die Theorie des Johannes Scotus Erigena, die wir vor allen Dingen nach ihrem weſentlichen Inhalt darſtellen wollen.

1. Johannes Scotus Erigena.

Der Grundgedanke, auf welchen ſie gebaut iſt, iſt der von der weſentlichen Einheit der Religion und der Philoſophie, wobei ſich Johannes auf den Auguſtinus beruft: „Sic. ut ait Augustinus, creditur et docetur, non aliam esse philosophiam aliudve sapientiae studium, et aliam religionem; quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde,

Digitized by Google

veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam."

In dem auf dieſen Grundgedanken erbauten Syſteme ſind Elemente theils griechiſcher, insbeſondere ariſtoteliſcher Philoſophie, theils des ſogenannten Neu-Platonismus, wie auch der Einfluß der Schriften des Dionyſius Areopagita (vgl. S. 297) nicht zu verkennen. Es zeigt ſich dieß ſogleich in dem, was Johannes von der Methode ſagt, wornach die mit der wahren Religion weſentlich-identiſche Philoſophie gewonnen wird; die Momente dieſer Methode ſind Eintheilung (des Einen in ſein Vieles), Definition (des Einzelnen von dem Vielen), Beweis (des Verborgenen aus dem Offenbaren) und endlich Zurückführung des Vielen auf das Eine, des Vielfachen auf das Einfache.

Das Wirkliche begreift er ſodann im Großen und Allgemeinen in folgender Weiſe: Er nimmt einen vierfachen Unterſchied an,

1) die Natur (d. h. eben das Wirkliche, das Seyn), welche ſchafft und nicht geſchaffen wird — Gott, als der urſprungsloſe, ſchlechthin durch ſich ſelbſt beſtehende Urgrund aller Dinge;

2) die Natur, welche geſchaffen wird und ſchafft, — die primordiales rerum causae, quas Graeci πρωτοτυπα και προορισματα, itemque θεια θελημματα, ἰδεας vocant — alſo die (platoniſchen) Ideen des göttlichen Denkens;

3) die Natur, welche geſchaffen wird und nicht ſchafft — die in Raum und Zeit erſcheinenden endlichen Dinge, die Wirkungen der erſchaffenen ſchaffenden Natur;

4) die Natur, welche nicht geſchaffen wird und nicht ſchafft.

Dieſes vierte Glied iſt nun allerdings räthſelhaft; unwillkührlich wird man an die Vorſtellung von der Materie erinnert, wie ſie in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie vorkommt; wie denn auch Johannes von einer informis materia, von einem nihil sive non-ens (το μη ὀν) ſpricht. Allein, wenn man die näheren Erklärungen in Betracht zieht, welche Johannes über das Verhältniß der angegebenen Eintheilungsglieder zu einander giebt, ſo kommt man auf eine ganz andere Ueberzeugung. Johannes ſagt nämlich: Von dieſen vier Gliedern ſeyen je zwei unter ſich entgegengeſetzt, die dritte der erſten, die vierte der zweiten. Aber (ſagt er in einer anderen Stelle) die erſte und die vierte fallen in der göttlichen Natur zuſammen; denn die göttliche Natur

Digitized by Google

könne ebenſowohl die nicht geſchaffene ſchaffende genannt werden, ſo wie ſie in ſich iſt, als auch die weder ſchaffende noch geſchaffene, ſofern ſie weder aus ſich ſelbſt, als der unendlichen, jemals herausgeht, noch auch je nicht in ſich und von ſich ſelbſt war; womit Johannes offenbar den ſpeculativen Gedanken ausdrücken wollte, daß durch das Schaffen kein ſolcher Uebergang des Unendlichen in das Endliche, des Ewigen in das Zeitliche Statt gefunden, wodurch die göttliche Natur ſich in ihrem ewigen Weſen an und in ſich ſchlechthin verändert habe, daß Gott auch in dem Acte der Schöpfung nicht aus ſeiner abſoluten Ewigkeit und ſeinem An- und für-ſich-ſeyn herausgetreten ſey. Noch eine beſtimmtere Deutung könnte man dem vierten Gliede geben, wenn man es in Verbindung mit der Weltanſicht des Johannes bringt. Dieſelbe hat zwei Seiten, von der einen iſt ſie die Lehre von dem Ausgehen aller Dinge aus Gott, von der andern die Lehre von der Rückkehr aller Dinge in Gott.

Gott iſt das unendliche, ſchlechthin einfache Weſen, als ſolches mit dem Begriffe nicht zu erfaſſen; er iſt Alles, was wahrhaft iſt, weil er ſelbſt Alles macht und in Allem wird, denn Alles, was gedacht und empfunden wird, iſt nichts anderes, als Manifeſtation des Verborgenen, Begränzung des Unbegränzten, Affirmation des Negirten. Wenn man ſagt, es ſeyen alle Dinge aus Nichts geſchaffen, ſo dürfen wir dieß nur ſo verſtehen: weil ſie einmal nicht waren; dennoch aber ſagen wir nicht unpaſſend: „semper erant et semper non erant, quae creata sunt“ und wieder: non erat, quando non erant; et erat, quando non erant.“ Immer waren ſie nämlich im göttlichen Worte der Urſache, der Kraft und dem Vermögen nach; aber auch nicht immer waren ſie, denn, ehe ſie durch die Schöpfung in Formen und Arten, Raum und Zeit hervortraten (prosiluerunt), waren ſie nicht im Werden (in generatione), nicht örtlich und zeitlich, nicht in den zufällig-beſtimmten eigenthümlichen Formen und Arten; und inſofern wird von ihnen nicht unrichtig geſagt: ſie waren einmal nicht, denn zeitlich fiengen ſie an vermittelſt des Werdens zu ſeyn, was ſie nicht waren. Aus ihrem Nichts ſind ſie hervorgegangen, ſofern ſie in Beziehung auf ſich einmal nicht waren, in Gott aber, nämlich in den ewigen uranfänglichen Urſachen und Gründen waren ſie Leben. Wenn die heilige

Digitized by Google

Theologie sagt, aus Nichts sey Alles geworden, so ist unter diesem Nichts die unaussprechliche und unbegreifliche, jedem Verstand unzugängliche Klarheit der göttlichen Natur zu verstehen, die an sich gedacht weder ist, noch war, noch seyn wird. Denn in keinem und von keinem Existirenden wird sie erkannt, weil sie über Allem ist. Wenn sie aber durch eine unaussprechliche Herablassung (condescensio) in dasjenige, was ist, heraustritt, so wird sie vielseitig erkannt und als in Allem seyend gefunden. Sofern also das göttliche Wesen unbegreiflich ist und nicht erkannt wird, heißt es uns wegen der all' unser Denken übersteigenden Herrlichkeit seiner Natur mit Recht ein Nichts; wie es aber in seinen Wirkungen zur Erscheinung kommt (in suis apparitionibus. theophaniis - incipiens apparere —), geht wie aus Nichts Etwas hervor. Die göttliche Natur, welche über allem Wesen ist, wird in allem Wesen erkannt und darum kann alle sichtbare und unsichtbare Kreatur eine Theophanie, d. h. eine göttliche Erscheinung mit Recht genannt werden. Im Daseyn der Dinge offenbart sie ihr Seyn, in der Ordnung der Dinge ihre Weisheit, in der Bewegung der Dinge ihr Leben. Das Seyn ist der Vater, die Weisheit der Sohn, das Leben der heilige Geist. In dem Sohne, als der Weisheit, ist das Urbild der unsichtbaren und der sichtbaren Dinge, in ihm bestehen die Ursachen von Allem auf ewige und unveränderliche Weise; er ist auch das Wort, weil Gott durch ihn sprach, daß alle Dinge werden sollen. Er ist der zugleich einfache und unendlich-vielfache schöpferische Verstand und Grund des sichtbaren Welt-Alls. In der Reihe der ursprünglichen Ursachen (also in der göttlichen Ideenwelt) ist auch der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes gemacht. Aus diesem ursprünglichen Zustand und Verhältniß ist jedoch der Mensch durch die verkehrte Richtung seines Willens abgefallen und die Folge davon ist die Vergänglichkeit der Welt.

Damit ist der eine Theil von dem philosophischen System des Johannes der Grundansicht nach bezeichnet.

Was den anderen Theil betrifft, so unterscheidet er drei Arten der Rückkehr aller Dinge in Gott.

Die erste ist die Verwandlung der Sinnenwelt, vermöge der sie in ihre uranfänglichen Ursachen zurückkehrt. Die andere ist die Rückkehr der ganzen menschlichen Natur in ihren

Digitized by Google

urſprünglichen Zuſtand oder in das göttliche Ebenbild vermittelſt des Verdienſtes Chriſti, die dritte endlich iſt die unbegreifliche myſtiſche Vereinigung mit Gott, die nur den Auserwählten zu Theil werden wird.

Wenn ſo das göttliche Weſen in ſich zurückkehrend Alles in ſich zurücknimmt, wird Alles in Gott verwandelt werden (wie die erleuchtete Luft ganz in Licht verwandelt wird), und wird dann Gott ſeyn Alles in Allem; nicht als ob Gott nicht jetzt Alles in Allem wäre, nämlich an ſich, obgleich er als ſolcher nicht von Allen erkannt wird, ſondern weil er dann auch als ſolcher erkannt werden wird von allen Vernünftigen und von ihm zum Heil Erleuchteten. Sollte (um auf eine vorhin gemachte Andeutung zurückzukommen) Gott in dieſem Momente ſeiner Selbſtverwirklichung, wo er alles Erſchaffene in ſich zurückgenommen hat, in ſich ſelbſt zurückgekehrt iſt, nicht die Natur ſeyn, welche nicht geſchaffen wird und nicht ſchafft? ſodaß in der angegebenen Eintheilung durch das erſte Glied Gott als das A, durch das vierte Gott als das O, durch das zweite und dritte Glied aber die Vermittlung des erſten und vierten Gliedes bezeichnet würde. Es iſt dabei ausdrücklich hervorzuheben, daß nach Johannes die vollkommene Selbſtverwirklichung Gottes dadurch bedingt und darin vollendet iſt, daß er nach ſeinem Weſen an ſich und nach ſeiner Selbſtoffenbarung in der Welt von der Creatur *erkannt* wird; in dieſer Erkenntniß, welche die Vollkommenheit des creatürlichen Geiſtes iſt, liegt auch die Verherrlichung Gottes; hierin drückt ſich der *idealiſtiſche* Charakter des Syſtemes ebenſo ſchön, als entſchieden aus. In der innigſten Verbindung damit ſteht die Lehre des Johannes von dem menſchlichen Geiſt und deſſen Verhältniß zu Gott und zur Welt. Wenn ein Verſtand, ſagt er, ſich ſelbſt vollkommen verſteht, ſo verſteht er auch Gott, qui est intellectus omnium; welcher Verſtand aber Gott nicht verſteht, der verſteht auch ſich ſelbſt nicht vollkommen (qui enim intellectus intellectum omnium intellectuum i. e. Deum non intelligit, quomodo dici poterit, se ipsum plene intelligere, dum non intelligit intellectum omnium intellectuum adeoque nec sui ipsius). Die wahre Erkenntniß aller Dinge iſt zwar der menſchlichen Natur eingepflanzt (wiewohl dieß bis jetzt ihr ſelbſt verborgen iſt), aber die Schönheit und

Digitized by Google

Herrlichkeit des göttlichen Ebenbildes erkennt ſie dann erſt ganz rein, wann ſie vom göttlichen Licht erleuchtet und mit Gott vereiniget ganz in ihn verwandelt iſt. Es iſt demnach Beides von dem menſchlichen Geiſte wahr, daß er vermöge ſeiner Natur allwiſſend und nicht allwiſſend iſt — allwiſſend, ſofern er mit Gott verbunden iſt, nicht allwiſſend, ſofern er in ſich ſelbſt beſteht; woraus folgt, daß er auch ſich ſelbſt zugleich verſteht und nicht verſteht, begreift und nicht begreift. Schöner aber iſt er, ſofern er nicht begriffen werden kann, als ſofern er begriffen wird.

Nach dieſer kurzen Darſtellung iſt das Syſtem des Johannes idealiſtiſcher myſtiſcher Pantheismus, deſſen Elemente allerdings geſchichtlich nachgewieſen werden können, während die Conception derſelben der eigenthümlichen Individualität dieſes Geiſtes angehört. Eine bedeutungsvolle Erſcheinung iſt es gewiß, daß gleich zu Anfang dieſes Abſchnitts die Ueberzeugung von der weſentlichen Einheit der Philoſophie und der Religion uns entgegentritt.

Derſelbe Gedanke, jedoch auf andere Weiſe beſtimmt, entwickelt und ausgeführt, bildet das Fundament von dem Syſteme Anſelms.

2. Anſelm.

Derſelbe geht in der Conſtruktion ſeines Syſtemes von zwei Grundſätzen aus:

1) Allem Philoſophiren über Gegenſtände der Religion geht der Glaube voran. Denn der Glaube vertritt in geiſtigen Dingen die Stelle der Erfahrung und ohne Erfahrung kann man keine Vernunft-Erkenntniſſe erlangen. Erſt muß man wiſſen, daß Etwas iſt, dann erſt kann man unterſuchen, was und warum es iſt. Alſo der Glaube iſt der Ausgangs- und Anfangspunkt aller Philoſophie von geiſtigen Dingen.

2) Iſt man im Glauben befeſtiget, ſo ſoll man die Vernunft gebrauchen, um die Glaubens-Wahrheiten einzuſehen; aber der Glaube muß immer die Norm der Vernunft bleiben.

So vereinigte ſich in dem Syſteme Anſelms Philoſophie und poſitive Religion in dem beſtimmten Verhältniſſe, daß die Philoſophie auf der einen Seite das Bewußtſeyn, das Wiſſen des Glaubens und inſofern eine höhere Function und Stufe der

Digitized by Google

Erkenntniß, aber auf der anderen Seite ihrem Inhalt und ihrer Wahrheit nach doch vom Glauben abhängig iſt.

Von ſeinem Syſtem verdient im Beſonderen folgendes hervorgehoben zu werden.

Nachdem Anſelm in ſeinem Monologion (oder Soliloquium, Selbſtgeſpräch) einen Beweis für das Daſeyn Gottes aufgeſtellt hatte, welcher aus einer Verkettung mehrerer Argumente beſteht, ſann er unter lebhafter Bewegung und großer Anſtrengung des Geiſtes auf Einen einfachen Beweisgrund, und dieſen trug er in der Abhandlung vor, welcher er den Titel: Proslogion oder Alloquium gab, weil er ſeine Gedanken in eine Anrede an Gott einkleidet.

„Laß mich, o Gott, dasjenige, was ich glaube, auch verſtehen und mit Ueberzeugung einſehen, was wir glauben, daß du biſt.

Gott iſt das Größeſte, was ſich denken läßt. Auch der Thor, der in ſeinem Herzen ſpricht: Es iſt kein Gott, hat jenen Gedanken doch in ſeinem Verſtande; er verſteht die Worte und verbindet mit denſelben die Begriffe, wenn er gleich denkt, daß das Größeſte nicht ſey. Freilich iſt es zweierlei, Etwas denken, und denken, daß Etwas ſey. Wenn der Maler Etwas malen will, ſo denkt er voraus, was er malen wolle, es iſt in ſeinem Verſtande, aber er denkt nicht, daß es wirklich ſey; hat er aber gemalt, dann denkt er auch, daß es iſt. Allein wenn man Gott denkt, als das Größte, was ſich denken läßt, ſo iſt mit dieſem Gedanken das Denken des wirklichen Seyns nothwendig verbunden, denn ſonſt müßte ein Größeres über dem Größten, das gedacht wird, gedacht werden können, was widerſprechend iſt. Nämlich das Größte läßt ſich deutlich denken und iſt inſofern in dem Verſtande. Iſt es nun allein in dem Verſtande und nicht auch in der Wirklichkeit; ſo läßt ſich wenigſtens denken, daß es auch wirklich iſt; und dieſes iſt Mehr, als in dem bloßen Verſtande ſeyn. Alſo gäbe es ein Größeres über dem Größten, wenn das Größte nicht zugleich im Denken und in der Wirklichkeit wäre. Dieß iſt aber widerſprechend, alſo muß das Größte, wenn es gedacht wird, auch wirklich ſeyn. Ja es läßt ſich nicht einmal denken, daß es nicht ſey. Denn es läßt ſich Etwas denken, deſſen Nichtſeyn undenkbar iſt; dieß iſt aber mehr, als

Digitized by Google

ein Weſen, deſſen Nichtſeyn denkbar iſt. Wäre alſo das Größte von der Art, daß ſein Nichtſeyn denkbar iſt, ſo wäre es nicht das Größte, denn das Größte iſt dasjenige, deſſen Nichtſeyn undenkbar iſt — und dieſes, ſchließt Anſelm, biſt du, Gott; du biſt ſo gewiß wirklich, daß man auch nicht einmal denken kann, du ſeyeſt nicht.

Aber wie läßt ſich gleichwohl ſagen, der Thor ſpreche in ſeinem Herzen, d. h. er denke, Gott ſey nicht? Anſelm antwortet: Etwas anderes iſt es, die Worte, welche die Zeichen der Dinge ſind, denken, und etwas anderes, die Dinge denken. Im erſteren Sinne läßt ſich wohl denken, Gott ſey nicht, aber nicht in dem letzteren."

Dieß iſt der ſo berühmt gewordene ontologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes, welcher bis auf die gegenwärtige Zeit herab vielfach modificirt, angegriffen und vertheidigt wurde. Schon Anſelm fand von einem Mönche, Gaunilo, Widerſpruch.

Aus dem Begriffe des abſolut-vollkommenen Weſens entwickelt Anſelm die göttlichen Eigenſchaften.

Weil Gott das höchſte, vollkommenſte Weſen iſt, ſo kommen ihm alle Realitäten auf die vollkommenſte und auf weſentliche Weiſe zu, d. h. ſo, daß keine der beſonderen Eigenſchaften, die man ihm beilegt, von ſeinem Weſen getrennt werden kann, ſondern jede ſein Weſen iſt. Gott iſt alſo die höchſte Weisheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Güte, Seligkeit, Vernunft, das höchſte Seyn und Leben ſelbſt. Und weil derſelbe Geiſt nicht mehrere Theile hat, auch nicht mehrere Geiſter der Art ſeyn können, iſt Gott Ein Geiſt (spiritus individuus), mit welcher Einheit die Mehrheit unterſchiedener Eigenſchaften nicht im Widerſpruch ſteht. Uebrigens behauptet Anſelm, daß Gott nicht nur nicht unter den ſinnlichen Verhältniſſen des Raumes und der Zeit, ſondern auch nicht unter den Kategorien des Verſtandes gedacht werden könne. Gott iſt, ſagt er, an jedem Ort und zu jeder Zeit, aber auch nirgends und niemals; man kann ihn nicht in demſelben Sinne, wie die endlichen Dinge, Subſtanz nennen, wie man ihm überhaupt kein Prädikat beilegen kann, das den Geſchöpfen beigelegt wird, wenigſtens nicht in derſelben Bedeutung, wie dieſen.

Mit ſeiner Lehre von Gott verbindet Anſelm auch eine Deduction des Begriffes von der Dreieinigkeit.

Digitized by Google

Der höchſte Geiſt iſt der Schöpfer aller Dinge; er bringt Alles durch ſein Sprechen hervor, welches mit ſeinem Denken identiſch iſt. Dieſes Sprechen, dieſes Wort iſt der unendliche Geiſt ſelbſt und die conſubſtantielle Weisheit, ewig und einfach wie Gott ſelbſt; was im Wort iſt, iſt auch in Gott, und was Gott macht, macht auch ſein Wort. Es ſind nicht zwei Geiſter und zwei Schöpfer, ſondern Ein Geiſt und Ein Schöpfer. Aber ungeachtet dieſer weſentlichen Einheit ſind ſie doch zwei, weil derjenige, von welchem das Wort iſt, nicht das Wort ſeyn kann, und das Wort nicht derjenige, deſſen das Wort iſt, oder, weil der Geiſt nicht aus dem Worte, aber das Wort aus dem Geiſte iſt. Das Verhältniß zwiſchen dem unendlichen Geiſt und dem Wort, welches aus dem Geiſt iſt und vollkommene Gleichheit mit ihm hat, wird auch durch den Ausdruck: Zeugen bezeichnet. Dem Geiſte kommt alſo das Zeugen, dem Wort das Gezeugtwerden zu; der Geiſt iſt der wahrhafte Vater, das Wort der wahrhafte Sohn; der Sohn iſt das Weſen des Vaters und ſeine Wahrheit, nicht eine unvollkommene Nachahmung deſſelben; er iſt das Denken des Denkens, das Wiſſen des Wiſſens, die Weisheit der Weisheit, die Wahrheit der Wahrheit, das Bewußtſeyn des Bewußtſeyns. Aber kein vernünftiges Weſen kann ſich denken und ſeiner ſich bewußt ſeyn, ohne Wohlgefallen an ſich ſelbſt zu finden, woraus die Liebe zu ſich ſelbſt entſpringt. Dieſe Liebe (der h. Geiſt) geht auf gleiche Weiſe vom Vater und vom Sohne aus, weil und ſofern der Sohn das Denken des Vaters iſt.

Was das Verhältniß Gottes zu der Welt anbelangt, ſo lehrt Anſelm, daß Gott Alles aus Nichts hervorgebracht habe. Den Einwurf, daß doch aus Nichts Nichts werden könne, beantwortet er ſo: Auf keine Weiſe kann von Jemanden Etwas gemacht werden, es ſey (zuvor) in der Vernunft des Machenden irgend ein Vorbild des zu machenden Gegenſtandes oder eine Form, Aehnlichkeit und Regel vorhanden. Alſo auch, ehe die Welt wurde, war in der Vernunft des höchſten Weſens ſchon beſtimmt, was ſeyn werde und wie beſchaffen daſſelbe. Die Dinge waren alſo, ehe ſie gemacht wurden, Nichts, ſofern ſie dasjenige nicht waren, was ſie jetzt ſind. Doch waren ſie Etwas in Beziehung auf die Vernunft des Machenden, durch welche und nach welcher ſie wurden. Der Satz, Alles iſt aus Nichts

Digitized by Google

geworden, iſt demnach ſo zu verſtehen: Alles iſt Etwas geworden, was es zuvor nicht war.

Auf dieſe Lehre von dem Verhältniſſe Gottes zu der Welt, wornach Gott alle Dinge aus ſeiner Vernunft und nach ſeiner Vernunft gemacht hat, gründet ſich dann auch ſeine Theorie von dem Wahren, die er in der Schrift: de Veritate niedergelegt hat.

Der Hauptſatz, den er zu beweiſen ſucht, iſt der: In allen wahren Dingen iſt die Wahrheit nur Eine und zwar die höchſte und ewige, welche Gott ſelbſt iſt. Wenn man nach dem gemeinen Sprachgebrauch von vielen Wahrheiten redet, ſo kann man doch eigentlich nicht eine Mannigfaltigkeit von Wahrheiten anzeigen wollen, denn durch die Verſchiedenheit der Dinge, denen ſie beigelegt wird, wird die Wahrheit an ſich ſelbſt nicht verſchieden und mannigfaltig. Auch erhält ſie ja ihr Weſen nicht in den Dingen, in welchen ſie iſt, noch von ihnen, noch durch ſie, ſondern vielmehr, wenn die Dinge ſind, wie ſie nach der Wahrheit ſind, nennt man dieß ihre Richtigkeit (rectitudo). Wenn ſonach die Richtigkeit eines Dinges darin beſteht, daß es iſt, was es nach der ewigen Wahrheit in Gott iſt; ſo beſtimmt ſich darnach auch der Begriff von der Richtigkeit eines Satzes oder der Erkenntniß überhaupt; der Satz iſt richtig, wenn er vom Seyenden ausſagt, daß es iſt, vom Nichtſeyenden, daß es nicht iſt. Dieſer Theorie vom Wahren giebt Anſelm ſofort auch eine ethiſche Bedeutung und Beziehung. Auch in dem Willen, ſagt er, iſt Wahrheit; denn die Schrift ſagt vom Teufel, er ſey nicht in der Wahrheit beſtanden, und nur durch den Willen iſt er von ihr abgefallen. Die Wahrheit oder vielmehr die Richtigkeit des Willens beſteht aber nicht blos darin, daß er will, was er ſoll, ſondern darin, daß er dasjenige, was er ſoll, will, weil er es ſoll. Denn der Straßenräuber, der gezwungen wird, das Geraubte wieder zu geben, handelt nicht recht, aber auch derjenige nicht, welcher aus dem Motive der Eitelkeit einen Hungrigen ſpeiſet; denn wenn jener dasjenige, was ſeyn ſoll, nicht will, ſo will der andere es nicht, weil er es ſoll. Anſelm erklärt daher die Gerechtigkeit als die Richtigkeit des Willens, die um ihrer ſelbſt willen beobachtet wird. Endlich trägt er ſeine Theorie der Wahrheit auf die Geſammtheit des Wirklichen über. Es iſt, ſagt er, Nichts irgendwo oder irgend wann, was

Digitized by Google

nicht in der höchſten Wahrheit, d. h. in Gott iſt, woher es das Seyn erhalten hat. Es kann und ſoll daher auch kein Ding etwas Anderes ſeyn, als es in der höchſten Wahrheit iſt. Auch das Wirken eines Dinges, ſofern es dem Weſen deſſelben entſpricht, iſt eine Wahrheit, denn es geſchieht nun, was geſchehen ſoll. Wenn z. B. das Feuer von demjenigen, der ihm ſein Weſen gab, die Wirkſamkeit des Erwärmens erhielt; ſo thut es, indem es erwärmt, dasjenige, was es ſoll, alſo das Richtige, und der Unterſchied zwiſchen der Wirkung des Feuers und der vernünftigen Handlung eines Menſchen beſteht einzig und allein darin, daß jenes aus Nothwendigkeit, dieſer aber mit Freiheit das Richtige wirkt. Den Einwurf, ob denn auch die böſen Handlungen, deren ſo viele ſind, ſeyn ſollen, beantwortet Anſelm dahin, daß ſie in gewiſſer Hinſicht ſeyn ſollen, in anderer nicht; ſie ſollen ſeyn, weil ſie aus weiſen und gütigen Abſichten von demjenigen zugelaſſen werden, ohne deſſen Zulaſſung ſie nicht ſeyn könnten, ſie ſollen aber nicht ſeyn hinſichtlich deſſen, der ſie aus ſeinem böſen Willen vollbringt.

Betrachtet man nun dieſe Lehre des Anſelm, ſo zeigt ſie ſich als ein zuſammenhängendes Syſtem von Gedanken, deren Wahrheit auf den Begriff Gottes zurückgeführt oder aus demſelben abgeleitet wird. Die Wahrheit dieſes Begriffes aber liegt (nach dem ontologiſchen Beweis) unmittelbar in dem Begriffe ſelbſt. Das Fundament von dem ganzen Syſteme des Anſelm ruht alſo auf dem Axiom (oder auf der Vorausſetzung), daß die Begriffe objective Realität haben. Denn wie das Seyn Gottes aus dem Begriffe Gottes demonſtrirt wird, wie auch die Eigenſchaften Gottes aus ſeinem Begriffe entwickelt werden; ſo wird die ganze Wiſſenſchaft nach Begriffen conſtruirt, die von jenem Grundbegriffe aus beſtimmt werden.

Je kühner dieſer — übrigens mit großer wiſſenſchaftlicher Sorgfalt und Conſequenz ausgearbeitete — ſpeculative Verſuch war, um ſo weniger kann es unerwartet ſeyn, wenn die Geſchichte von einem Widerſpruch oder einer Reaction zu erzählen weiß.

3. Roſcellin

war es, der dieſen Widerſpruch zuerſt erhob, indem er die Theorie von der Realität der Begriffe, der Ideen entweder ſchlechthin

Digitized by Google

verwarf oder wenigstens sehr beschränkte, und damit erwachte der durch das ganze Mittelalter, durch die ganze Geschichte der scholastischen Philosophie sich hindurchziehende Gegensatz und Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus, den Realisten und Nominalisten, und dieser Kampf ist eines derjenigen Momente, welche den inneren Zerfall, die innere Auflösung der scholastischen Philosophie herbeiführten.

Zur Aufklärung des Gegenstandes mag Folgendes dienen: Unter dem Realismus verstand das Mittelalter diejenige Theorie, welche die objective Realität der Begriffe oder der Ideen behauptet, unter dem Nominalismus dagegen diejenige, welche, diese objective Realität verwerfend, die Begriffe oder die Ideen für Abstractionen des subjectiven Denkens hält (so daß der Nominalismus dem Sensualismus oder Empirismus, der Realismus dem — subjectiven oder objectiven — Idealismus verwandt ist). Der Realismus hat aber wieder verschiedene Formen; entweder giebt er den Begriffen objective Realität vor den endlichen Dingen, in welchen sie dargestellt sind, also eine von dem Daseyn der Dinge unabhängige, selbstständige Realität mit der näheren Bestimmung, daß die Dinge nach diesen Begriffen gebildet sind, oder er schreibt den Begriffen nur insofern Realität zu, als sie in den endlichen Dingen dargestellt, diesen immanent sind.

Diese Theorieen über die objective Realität der Begriffe fanden wir schon bei den griechischen Philosophen. Platon gab bekanntlich den Begriffen objective Realität in dem göttlichen Geiste vor dem Daseyn der endlichen Dinge, indem er sie als die Vorbilder betrachtete, wornach die göttliche Vernunft die Dinge formirt; Aristoteles gab ihnen objective Realität nur sofern sie in den endlichen Dingen wirklich, denselben immanent sind; Andere endlich verwarfen die objective Realität der Begriffe in der einen und in der anderen Bedeutung.

Porphyrios in seiner Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles (s. S. 246, Anmerkung) wirft schon die Frage auf: ob die Begriffe, genera und species objective Realität haben oder nicht? läßt sie aber unbeantwortet, weil sie, wie er richtig bemerkt, nicht in die Logik, sondern in die Metaphysik gehöre. Diese Stelle faßte auch Boëthius auf und versucht, sie in seinen

Digitized by Google

beiden Commentarien über die Einleitung des Porphyrios zu erklären; das einemal hat er ſie aber offenbar mißverſtanden, das anderemal wendet er ariſtoteliſche Sätze an, während ihm die platoniſche Theorie nicht unbekannt iſt. Schon hiernach — denn jene Einleitung und dieſe Commentarien wurden bei dem Unterricht vielfach gebraucht — und bei der Kenntniß, die man von der platoniſchen und von der ariſtoteliſchen Philoſophie hatte, konnte die Frage nicht unberührt bleiben; wie denn auch ſchon im zehnten Jahrhundert (960) ein Kleriker zu Novara in Italien, Gunzo, in einem Schreiben den Mönchen zu Reichenau die Frage vorlegte: ob ſie lieber dem Ariſtoteles glauben wollen, daß die Univerſalien nicht wirklich ſeyen; oder dem Platon, der dieſe Wirklichkeit behaupte; jeder von beiden, ſetzte er hinzu, ſteht in großem Anſehen, ſo daß man es kaum wagen kann, den einen dem anderen vorzuziehen.

Was aber gerade in unſerem Zeitabſchnitte den Streit mit beſonderer Lebhaftigkeit erweckte, war der Umſtand, daß verſchiedene Lehrer der chriſtlichen Kirche, vorzüglich und zuletzt Anſelm die Lehre von der objectiven Realität der Begriffe angewendet hatten, um ihr philoſophiſch-theologiſches Syſtem zu Stande zu bringen. Dafür zeugt ſchon die äußere Thatſache, daß Anſelm ſelbſt ſich in einen wiſſenſchaftlichen Streit mit Roſcellin einließ und deſſen Theorie zu widerlegen ſuchte. Dieſer hatte aber die Universalia für einen flatum vocis (wie man ſich damals ausdrückte) erklärt, daher man ſeine Dialektik Dialectica in voce, scientia vocum sive dictionum, im Gegenſatz gegen die Dialectica in re nannte.* Und dieſe Theorie war um ſo weniger zu überſehen und ungerügt zu laſſen, da Roſcellin auch ſehr entſchiedene Angriffe auf die kirchliche Glaubenslehre, insbeſondere auf den Fundamentalartikel von der Dreieinigkeit machte (ſ. S. 299).

In dem Geſagten liegt auch ſchon die allgemeine und tief eingreifende Bedeutung dieſes Streites zwiſchen Nominalismus und Realismus.

Es war der Anfang einer *wiſſenſchaftlichen Kritik*

* Die oben S. 313 angeführten Theorien bezeichnete man auch ſo: Universalia ante rem, Universalia in re, Universalia post rem.

Digitized by Google

des bisher geltenden und herrschenden philosophisch-dogmatischen Verfahrens. Um Philosophie und Theologie zu einigen, ein philosophisch-theologisches System zu gewinnen, hatte man die Voraussetzung von der Realität der Begriffe gebraucht — und sie war in der That ein unentbehrliches Bedürfniß. Mit dem Streit darüber erwachte also mit anderen Worten die Frage: ob man zu jenem Verfahren berechtiget sey? ob das ganze System nicht auf einer falschen oder wenigstens unerwiesenen Voraussetzung beruhe? Hatten die Begriffe keine Realität, so war eine solche Philosophie der Dogmatik, eine so philosophisch- oder dialektisch-gebildete Dogmatik unmöglich, und es blieb nichts übrig, als entweder die Theologie ganz von der Philosophie zu trennen und sich mit dem Glauben an das geschichtliche Fundament der christlichen Religion zu halten, oder, wenn man eine solche Trennung nicht für möglich oder räthlich hielt, ein ganz anderes Gebäude der Glaubenslehre aufzuführen. Wirklich wollten auch Einige das Erstere; sie wollten die Philosophie ganz von der Theologie entfernt halten oder ausschließen, und insbesondere die Dialektik verdrängen; Andere fürchteten mit der philosophischen Bearbeitung auch die Theologie und endlich selbst den Glauben zu verlieren, sie suchten also Philosophie und Dialektik in Ansehen zu erhalten. Von diesen wieder behaupteten Einige aus freier wissenschaftlicher Ueberzeugung die Rechte der Vernunft und der Philosophie auch in Sachen der positiven Religion, Anderen war es nur um die Aufrechterhaltung der kirchlichen Orthodoxie zu thun, welche nun einmal ohne Dialektik nicht bestehen konnte. Dieß Alles wird sich in der Folge bestätigen.

Für diese unsere Ansicht von dem Streite zwischen den Nominalisten und den Realisten und von der Bedeutung desselben spricht dann auch die historische Thatsache, daß die orthodoxen Dogmatiker alle, wiewohl in verschiedenem Sinne, Realisten waren, die Nominalisten dagegen alle ohne Unterschied für Ketzer gehalten und als solche zu verschiedenen Malen verfolgt wurden; daher für die nächste Zeit der Realismus siegte.

Soviel bleibt aber jedenfalls gewiß, daß schon gegen das Ende des elften Jahrhunderts ein Geist der freieren Forschung erwachte und innerhalb der scholastischen Philosophie sich ein Gegensatz bildete, der — in seiner gefährlichen Tendenz bald

Digitized by Google

erkannt — von der Kirchengewalt ſtreng gehütet und bekämpft wurde.

An dieſem Kampfe zwiſchen Realismus und Nominalismus nahm insbeſondere

4. Abälard

Antheil, der auch noch in anderer Beziehung eine auszeichnende Erwähnung verdient. Im Allgemeinen behauptete und vertheidigte er das Recht der Vernunft und die Anwendung der Philoſophie auch auf dem Gebiete der Theologie; die Vernunft ſey auch ein Geſchenk der Gottheit, alles Forſchen, wenn es mit Liebe zur Wahrheit und mit Streben nach ſittlicher Vollkommenheit unternommen werde, ſey Gott wohlgefällig, und nur der Mißbrauch, nicht aber der rechte Gebrauch der Wiſſenſchaft ſey zu tadeln. Ebendarum wollte er die Dialektik lieber Logik genannt wiſſen wegen der Abſtammung dieſes Wortes von λογος, dem göttlichen Worte, wie er auch dem Worte: Philoſophie dieſe Beziehung auf die göttliche Weisheit giebt; denn dadurch, daß die Weisheit des Vaters unſere Natur angenommen hat, um die Menſchen mit dem Licht der wahren Weisheit zu erleuchten, macht er uns ſowohl zu Chriſten, als zu ächten Philoſophen. Das Chriſtenthum iſt nur eine Reformation des natürlichen Geſetzes. Demnach ſucht er auch die Trinitäts-Lehre vernünftig zu begreifen; in der höchſten Vollkommenheit Gottes findet er die drei weſentlichen Beſtimmungen der abſoluten Macht, der abſoluten Weisheit und der abſoluten Güte. Dieß ſind aber die Momente der Trinität, die auch dem religiöſen Gefühle entſprechen. Denn die Elemente dieſes Gefühles ſind Furcht und Liebe, die Furcht aber wird erregt durch die Macht, die Liebe durch die Weisheit und Güte.

Nach dieſem kann Abälard nicht Nominaliſt geweſen ſeyn; er war, nach einigen Stellen ſeiner Schriften zu ſchließen, Realiſt im ariſtoteliſchen Sinne.

Ein beſonderes Verdienſt erwarb er ſich um die Ethik, die er in ſeiner Schrift: Scito te ipsum, behandelte; ſeine ethiſchen Beſtimmungen des Guten und des Böſen verdienen angeführt zu werden.

Digitized by Google

Die Sitten ſind Fehler oder Tugenden der Seele, welche den Menſchen zu Handlungen geneigt machen, die unterlaſſen oder gethan werden ſollen. Ein ſolcher Fehler iſt an und für ſich noch nicht Sünde (peccatum), ſondern dieſe iſt die Einwilligung * zu der Handlung, wozu wir durch den Fehler gereizt werden. Eine ſolche Einwilligung liegt aber ebenſowohl in dem (inneren) Vorſatz oder Entſchluß, als in der wirklichen That; denn in dem Vorſatz hat der Menſch die Handlung ſchon vollbracht, ſoviel an ihm liegt. Ueberhaupt kommt es bei den freien Handlungen, ſowohl den guten als den böſen, nicht auf die (äußere) That an, ſondern auf die (innere) Geſinnung, aus welcher ſie geſchehen. Die äußeren Handlungen als ſolche ſind gleichgültig und können den Auserwählten und den Verworfenen gemeinſam ſeyn; gut und bös ſind ſie nur nach der Geſinnung, je nachdem ſie mit der rechten geſchehen oder nicht. Die rechte Geſinnung aber iſt die, daß man propter Deum das Böſe laſſe und das Gute thue. Um die Bedeutung dieſer ethiſchen Beſtimmungen ganz zu würdigen, muß man denſelben den Wahn gegenüberſtellen, daß in der Vollbringung äußerer Werke das Verdienſt und die Seligkeit des Menſchen liege. Für einen gut-kirchlich-orthodoxen Theologen galt bekanntlich Abälard nicht.

Ein Hauptführer der ſcholaſtiſchen Theologie war dagegen

5. Petrus Lombardus,

der magister sententiarum, d. h. der Verfaſſer von Libri sententiarum IV., einer Schrift, in welcher er die Hauptgegenſtände der Theologie abhandelte und welche ſo großen und allgemeinen Beifall fand, daß lange Zeit hindurch nach ihr die Theologie in den Schulen gelehrt wurde. Es iſt darüber Näheres zu berichten.

Da die Behandlung der Theologie in der dialektiſchen Form nach und nach ſehr weitläufig und verwickelt geworden war; ſo entſtand das Bedürfniß, die Hauptbegriffe und Lehrſätze mit

* Prava inclinatio de se adeo non peccatum est, sed infirmitas tantum, ut refrænata et extincta palmam etiam resistentibus pariat, cum voluntatem Dei nostræ præponimus.

Digitized by Google

ihren verſchiedenartigen Argumenten in gedrängter, zu weiterer Entwicklung und Erläuterung geeigneter Faſſung darzuſtellen. Schon Hildebert von Lavardin (S. 298) hatte dieſe Methode angewendet; Peter der Lombarde handhabte ſie aber auf eigenthümliche Weiſe und in eigenthümlicher Tendenz. Er gab ſeiner Schrift die Einrichtung, daß er die Ausſprüche verſchiedener Kirchenväter über die kirchlichen Dogmen nach einer ziemlich willkührlichen Ordnung zuſammenſtellte, und zwar ohne ſein entſcheidendes Urtheil zu geben.

Dieſe Einrichtung verdient theils an ſich Aufmerkſamkeit, theils wegen des Einfluſſes, den die Schrift in der Folge gewann. Denn, wie geſagt, die libri sententiarum des Lombarden wurden bald das Muſter für die Behandlung der kirchlichen Dogmatik, auch bei dem dogmatiſchen Unterricht in den Schulen vielfach gebraucht; ſie erweckten hauptſächlich den ſpitzfindigen dialektiſchen Geiſt, wodurch ſich ſo viele ſpätere Scholaſtiker auszeichneten.

Es mögen daher über die Methode des Lombarden und ſeiner Nachfolger oder Nachahmer hier einige allgemeine Bemerkungen ſtehen.

Wenn Petrus Lombardus für die dogmatiſchen Lehrſätze eine Menge Beweisſtellen nicht ſowohl aus der Bibel, als aus den Kirchenvätern anführt und daran eine Menge von Fragen und Antworten anknüpft, jedoch ſo, daß er die Entſcheidung dem Leſer überläßt, je nachdem er die Worte in dieſem oder jenem Sinne nehmen und dieſer oder jener Autorität folgen wolle; ſo iſt man verſucht, in dieſem ganzen Verfahren nichts anderes zu vermuthen, als ein ſkeptiſches ἐπέχειν in Beziehung auf die dogmatiſchen Lehren oder wohl gar ein ſtillſchweigendes Verzichtleiſten auf die Möglichkeit, jene Lehren mit befriedigenden, haltbaren Gründen zu beweiſen; eine Anſicht, welche er unter den beſtehenden äußeren Verhältniſſen nicht wagen durfte, ausdrücklich auszuſprechen und demnach auf irgend eine Weiſe verſtecken mußte. Dieſe Vermuthung könnte man ſchon durch den hiſtoriſchen Umſtand beſtätigen, daß ein Eiferer für die kirchliche Orthodoxie, Walter (Abt von St. Victor), ein Zeitgenoſſe des Lombarden, es ausdrücklich tadelte, daß derſelbe ſeine eigene Anſicht und Ueberzeugung nie ausſpreche. Wohl mag dieſem Tadel der

Digitized by Google

Verdacht zu Grunde gelegen seyn, daß hinter jener Methode ein ungläubiger Zweifel sich verberge. *

Diese Methode des Lombardus fand übrigens an anderen, späteren Scholastikern Nachahmer. Auch sie werfen bei der Darstellung der Dogmen eine Menge spitzfindiger, in das kleinste Detail eingehender Fragen auf, lösen dieselbe entweder durch dialektische Kunstgriffe oder fertigen sie auch mit den Worten ab: Sacra scriptura docet.

Man hat auch in diesen Fragen und ihrer Auflösung oft und lange genug nichts anderes gesehen, als eine Verirrung des menschlichen Verstandes. Allerdings mag es bei Manchen eine solche Verirrung gewesen seyn, die in der Armuth an Kenntnissen und in dem Mangel an gebildetem Geschmack ihren natürlichen Grund hatte. Manche dieser Fragen mochten auch vielleicht in der Absicht ersonnen und aufgegeben seyn, um die dialektische Gewandtheit der studirenden Jugend auf die Probe zu stellen und zu üben. Wenn man dann aber bedenkt, daß dieselben spitzfindig dialektischen Fragen auch bei solchen Männern vorkommen, welche Gelehrsamkeit, Verstand und Geist zeigen; so fühlt man sich gedrungen, noch einen anderen Erklärungsgrund zu suchen. Und dieser liegt in der Vermuthung, daß die vernünftigen und geistreichen Scholastiker hinter jenen spitzfindigen, oft in's Alberne getriebenen Fragen einen Skepticismus versteckten und einen Wink geben wollten, wie bei der Annahme der kirchlichen Dogmen und dem Versuche, sie mit der Vernunft zu vereinigen, noch gar Manches übrig bleibe, wovon man, wenigstens mit dem gesunden natürlichen Verstande und der gesunden natürlichen Vernunft keine befriedigende Rechenschaft geben könne; daher sie jene Fragen zum Theil gar nicht beantworteten, oder mit den Worten abwiesen: S. scriptura docet. In diesem indirecten und versteckten Verfahren wurden sie durch die Furcht vor der immer wachsenden Verketzerungssucht und den immer

* Von dem Werth und der Bedeutung der Dialektik hatte er das Urtheil, daß sie nur zur Verknüpfung der Sätze diene; da sich nun aber ebenso wohl falsche als wahre Sätze richtig verknüpfen lassen; so wäre es ungereimt, daraus, daß die Verbindung richtig sey, schließen zu wollen, die Sätze seyen wahr; die Quelle wahrer Sätze sey einzig und allein die göttliche Offenbarung.

Digitized by Google

härteren Strafen, womit man die Ketzer verfolgte, genöthiget; beſonders nachdem die Inquiſition (im Anfange des 13. Jahrhunderts) eingeführt worden war. Sind dieſe Bemerkungen gegründet, ſo widerlegen ſich dadurch ſchon die harten und wegwerfenden Urtheile, die ſo oft über die ſcholaſtiſche Philoſophie gefällt werden.

Wenn ſonach innerhalb der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſelbſt ein auflöſendes Element zu keimen anfieng; ſo iſt nun auch noch ein äußerer Gegenſatz, der Myſticismus, zu beachten.

Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von Champeaux, Hugo und Richard von Sct. Victor (S. 299. 300) ſind die Männer, die hier Erwähnung verdienen. Mit Beziehung auf die ſchon früher (S. 296) gegebenen allgemeinen Nachrichten beſchränken wir uns hier darauf, von

6. Richard von St. Victor

einiges Allgemeine ganz kurz mitzutheilen. Seine Schrift: de contemplatione* hat das höchſte Ziel des gläubigen Chriſten, die Einigung mit Gott und die Vermittlungen, durch welche der Chriſt dieſes Ziel erreichen kann, zum Gegenſtand. Die Vermittlungen ſind aber Reinigung vom Böſen und Belebung des Guten und innere Erleuchtung.

Wenn du auf dich ſelbſt aufmerkſam biſt, ſo findeſt du Böſes und Gutes in dir. Das Böſe mußt du als das Deinige anerkennen, du kannſt es Gott nicht zuſchreiben, das macht dich traurig, und aus dieſer Traurigkeit geht das Bekenntniß deiner Schuld hervor, welches dir Reinheit des Gewiſſens, Ruhe und Heiterkeit giebt. Vor dieſem Bekenntniß flieht die Gottloſigkeit; denn dieſe beſteht eben darin, daß man Gott ſein Böſes zuſchreibt. Du findeſt auch Gutes in dir und bewunderſt und preiſeſt die Weisheit, die Macht und die Barmherzigkeit Gottes, die dieſes Gute in dich gelegt hat. Je höher deine preiſende Bewunderung ſteigt, deſto größer wird deine Sehnſucht und deine

* Vergl.: Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroeck. Zur Geſchichte der myſtiſchen Theologie, von Dr. J. G. V. Engelhardt. Erlangen 1838. — Obige Darſtellung iſt dieſer Schrift entnommen.

Digitized by Google

Liebe, und in dieſer Sehnſucht und Liebe verachteſt du die Welt, die du bisher geliebt, und liebſt Gott, den du bisher verachtet haſt. Deine ganze Liebe und Wonne ſtrömt auf Gott zu. Aber das Beharren in der einen Sehnſucht nach der Ewigkeit wird ſchwierig durch die Selbſtliebe. Wer Hohes von ſich denkt und ſich größerer Liebe würdig achtet, weil er reichere Früchte bringt, überſchreitet leicht das Maaß. Gerade derjenige, welcher wahrhaft groß zu werden anfängt, hat am meiſten nöthig, ſich ſelbſt zu beſchränken und ſich gering zu achten. Die Beſchränkung der Selbſtliebe führt zur Verachtung ſeiner ſelbſt und zur freiwilligen Demüthigung des Herzens. Das Bewußtſeyn der eigenen Sünde und Schuld, die Dankbarkeit für das Gute als göttliches Geſchenk, die Beſchränkung der Selbſtliebe und die Demuth, Uebung des Guten oder der Tugend, Sehnſucht nach dem Ewigen ſind die Vorbereitungen zum höheren ſeligen Leben in Gott. Die Heilmittel der Sünde ſind Gebote, Drohungen und Verheißungen. Die Gebote ſind Befehle, Verbote und Ermahnungen, die Drohungen drohen Beſtrafung, Verwerfung, Verdammniß, die Verheißungen verheißen Verzeihung, Gnade, Herrlichkeit. — Lehrreich und intereſſant in pſychologiſcher und ethiſcher Hinſicht iſt die Schilderung von dem inneren Zuſtand des Menſchen und was von der Belehrung des inneren Menſchen und der geiſtigen Uebung geſagt wird. Unter Anderem wird gelehrt, das Böſe thun können, ſei Schwäche, das Gute thun können, Stärke; keines von Beiden ſey Freiheit, die nur darin beſtehe, daß die Zuſtimmung nicht erzwungen und nicht gehemmt werden, und der Menſch Gott oder dem Teufel beiſtimmen kann. Die Kraft konnte durch das Sündigen verloren werden und iſt durch den Ungehorſam gegen Gott verloren worden, ſo daß der freie Wille die urſprüngliche Kraft nie mehr vollkommen erlangen kann, aber die Freiheit kann durch keine Sünde und durch keine Strafe verloren gehen oder geringer werden.

Was ſodann die Contemplation betrifft, ſo beſteht die Vorbereitung zu derſelben im Streben nach Weisheit und im Verlangen nach Gerechtigkeit; ſie ſelbſt iſt die freie bewundernde Durchſicht des Geiſtes in die Schauſpiele der Weisheit und hat ſechs Arten: die erſte nach der Einbildungskraft allein, wenn Form und Bild dieſer ſichtbaren Dinge in Betrachtung

Digitized by Google

gezogen wird, wenn wir deren Menge, Größe, Schönheit ſtaunend betrachten, und in ihnen die Macht, Weisheit und Güte der ſchöpferiſchen Ueberweſenheit bewundern, und wenn wir dabei Nichts mit dem Denken erforſchen und Nichts vermittelſt Argumente ſuchen, ſondern der freie Geiſt ſich hin und her bewegt, wie ihn ſeine Bewunderung treibt. — Die zweite nach der Vernunft, wenn wir den Grund des durch die Einbildungskraft Geſchauten, die Ordnung der Dinge ſuchen und finden; — die dritte in der Vernunft nach der Einbildungskraft, wenn wir durch die Aehnlichkeit des Sichtbaren zur Speculation über das Unſichtbare erhoben werden; die vierte in der Vernunft und nach der Vernunft, wenn wir ohne alle Hilfe der Einbildungskraft das Innere nur auf das richten, was die Einbildungskraft nicht kennt, ſondern der Geiſt durch das Denken erſchließt oder durch die Vernunft begreift, wenn wir unſer Unſichtbares, das wir aus Erfahrung kennen, in Betracht ziehen und von dieſer Betrachtung zur Contemplation der himmliſchen Seelen und der überweltlichen Intellecte aufſteigen. — Die fünfte über und nicht gegen die Vernunft, wenn wir dasjenige durch die göttliche Offenbarung erkennen, was wir durch keine menſchliche Vernunft vollkommen begreifen und erforſchen können; es iſt nicht gegen die Vernunft, weil demjenigen, was durch das Auge der Intelligenz geſehen wird, die menſchliche Vernunft nicht entgegentreten kann, ſondern ſich vielmehr leicht dabei beruhigt und durch ihr Zeugniß einſtimmt; endlich die ſechste über und anſcheinend gegen die Vernunft, wenn der Geiſt dasjenige aus Einſtrahlung des göttlichen Lichtes erkennt und betrachtet, welchem die ganze menſchliche Vernunft widerſpricht, alſo faſt Alles, was uns von der Dreieinigkeit zu glauben befohlen iſt; wenn die menſchliche Vernunft hierüber zu Rath gezogen wird, ſo ſcheint ſie durchaus zu widerſprechen.

Es darf kaum bemerkt werden, daß dieſe ſechs Arten der Contemplation richtiger als ſechs Stufen derſelben bezeichnet würden, und es knüpft ſich daran ſehr einfach, was Engelhardt in der Vorrede zu dem angeführten Buch, S. XI—XII ſagt: „Indem Richard die myſtiſche Theologie oder, wie ſie bei ihm heißt, die Lehre von der Contemplation in ein Syſtem zu faſſen verſuchte, gelangte er zu der Idee einer chriſtlichen Wiſſenſchaft

Digitized by Google

im weiteſten Sinne, und dieß iſt es, was ihn vorzüglich auszeichnet. Es iſt nicht die theologiſche Forſchung allein, welche er in ſeinem Hauptwerk von der Contemplation behandelt, ſondern es ſind die geſammten Wiſſenſchaften, zu deren rechter Behandlung er Anleitung giebt. — Er ſondert die einzelnen Kräfte der Seele, aber faßt ſie immer wieder in höherer Betrachtung zuſammen — und läßt auf die niedrigſte derſelben die höchſte wirken und jene von dieſer durchdringen (durchdrungen werden). Wenn man ſieht, wie er fordert, daß die Wiſſenſchaften, wie er ſie im einzelnen andeutet, Naturwiſſenſchaft, Politik, Rechtslehre, Moral von der höchſten chriſtlichen Betrachtungsweiſe, von der Contemplation durchdrungen und geleitet werden ſollen; ſo muß man ſich überzeugen, daß ihm der Gedanke an eine Grundlegung der chriſtlichen Wiſſenſchaft, an eine chriſtliche Philoſophie vorgeſchwebt habe, und daß in ſeinen myſtiſchen Schriften die Keime zu einer chriſtlichen Wiſſenſchaftslehre liegen."

Soviel hier über dieſe höchſt intereſſante Erſcheinung, die jedoch mehr der Geſchichte der chriſtlichen Theologie angehört.*

Endlich ſind noch zwei Männer zu erwähnen, weil und ſofern ſich in ihnen auch beſondere Richtungen des höheren geiſtigen Lebens in dieſer Zeit darſtellen.

7. Alanus von Ryſſel

zeichnete ſich als Dichter aus. Außer anderen Werken haben wir von ihm unter dem Titel: Anti-Claudianus, ein ſchönes lateiniſches Gedicht, welches, indem es die menſchlichen Vorzüge, Tugenden, Künſte und Wiſſenſchaften beſchreibt, den Sieg des chriſtlichen Glaubens darſtellt. Endlich

8. Johannes von Salisbury.

Man hat von ihm außer einer Sammlung von Briefen zwei Werke, ***Policraticus seu de Nugis curialium et vestigiis philosophorum***, und ***Metalogicus***, welche inſofern von der größten Wichtigkeit ſind, als ſie einestheils Zeugniß von ſeiner

* Intereſſant iſt in dieſer Beziehung auch dasjenige, was Engelhardt in der angeführten Schrift S. 382 folg. von Bonaventura's Itinerarium mentis in Deum mittheilt.

Digitized by Google

umfaſſenden Gelehrſamkeit * und von ſeinem Geiſte, andertheils aber auch ein vollſtändiges Gemälde von dem Zuſtande der Wiſſenſchaften und der Kenntniſſe gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts geben.

Der Policraticus beſchäftiget ſich mit Moral und Politik. Die Form iſt ſatiriſch und die Abſicht des Verfaſſers, die Erbärmlichkeiten, mit welchen ſich die Hofleute beſchäftigen (nugas curialium) lächerlich zu machen; zugleich behandelt er verſchiedene Gegenſtände der Moral und der Logik (daher de vestigiis philosophorum) und handelte insbeſondere von Ariſtoteles, von dem er vorzüglich die Logik rühmt. Derſelbe ſatyriſche Ton herrſcht in dem Metalogicus, geſchrieben a. 1156. Er vertheidiget die vernünftige Dialektik gegen die verderblichen Eingriffe der Cornificii, * ein Spottname für die lächerlichen Wortkrämer, welche an die Stelle der geſunden Vernunft und der ſchönen Literatur eine ſophiſtiſche und ſpitzfindige Dialektik zu ſetzen bemüht waren. In den letzten zwei Büchern analyſirt er die logiſchen Schriften des Ariſtoteles. — Aus dieſen Schriften des Johannes gewinnt man die in literariſcher Hinſicht wichtige Ueberzeugung, daß in dem zwölften Jahrhundert die ariſtoteliſche Metaphyſik in den Schulen noch keinen Eingang gefunden hatte, und die Kenntniß

* Er beurkundet insbeſondere Kenntniß römiſcher Claſſiker. Albert der Große, hundert Jahre ſpäter, als er geſtorben, leitet den Namen der Epikureer daher, weil ſie *in cutem*, auf der faulen Haut lägen, oder auch von cura, weil ſie ſich um viel unnütze Dinge bekümmerten (supercurantes); die Stoiker ſtellt er ſich vor, wie unſere Chorſchüler; ſie ſeyen, ſagt er, Leute geweſen, die Lieder gemacht (facientes cantilenas) und in den Säulengängen ſich herumgetrieben hätten; denn, bemerkt er hierbei ſehr gelehrt, die erſten Philoſophen haben ihre Philoſophie in Verſe eingekleidet, und ſie dann in den Hallen abgeſungen; daher wurden ſie Hallenſteher (stoici) genannt (Hegel's Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie. Bd. III. S. 179. — Werke Bd. XV.). Dieſe Anekdoten geben uns aber doch nicht ein ganz treues Bild von dem Zuſtande der Bildung der damaligen Zeit (ebendaſ. S. 180), ſondern beſtätigen vielmehr (in der Zuſammenſtellung mit dem über Johann von Salisbury geſagten) das S. 291 unſeres Werks gefällte Urtheil über den wiſſenſchaftlichen Werth und die wiſſenſchaftliche Bedeutung der Kloſterſchulen im Mittelalter.

** Anſpielung auf einen alten Römer, Cornificius — Ovid. Trist. II. 436.

Digitized by Google

der aristotelischen Philosophie fast ganz auf die logischen Schriften beschränkt war und von diesen auch die Uebersetzungen des Boethius benützt wurden.*

Ueberlegt und erwägt man nun alle diese Erscheinungen, die uns das zwölfte Jahrhundert darbietet, nach ihrem verschiedenen Gehalt und der verschiedenen Wirkung, welche sie hervorbringen mußten; so findet man darin Manches, was zu der Hoffnung berechtigen könnte, daß sich die Philosophie bald in das richtige Verhältniß zur kirchlichen Theologie setzen, ihre Aufgabe vollständig und recht begreifen werde.

Wirklich traten auch neue für die künftige Gestaltung der Philosophie sehr bedeutende und erfolgreiche Ereignisse ein.

Zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts fanden nämlich zuerst die aus dem Arabischen, später die aus dem Griechischen gemachten lateinischen Uebersetzungen aristotelischer Schriften, wie die lateinischen Uebersetzungen arabischer Werke in den Schulen Eingang. Die nächste Folge davon war, daß der Kreis der wissenschaftlichen Studien und Arbeiten sich erweiterte. Neben der Theologie behandelte man jetzt auch die Physik, Psychologie, Metaphysik, Ethik und Politik. Dieß war nun freilich an sich eine sehr vortheilhafte Wendung, welche dem wissenschaftlichen Leben zu Theil wurde; aber unter den gegebenen Umständen und Verhältnissen konnten die zu hoffenden Früchte sich nur langsam entwickeln und zum Gedeihen kommen.

Einmal nämlich vertiefte der wissenschaftliche Geist sich ganz und gar in die neu gefundenen und gewonnenen Bücher, ohne sich einer selbstständigen, lebendigen Anschauung und Erforschung der Natur und der Geschichte hinzugeben. Erst später treten Männer auf, welche selbst eigene Beobachtungen und Versuche machen, Werkzeuge zu diesem Zwecke erfinden u. s. f.; — noch später erwachen die selbstständigen geschichtlichen Studien.

Diese Bücher waren sodann nicht die Originale, aus denen der Geist der Alten in seiner lebendig-zeugenden Kraft die Gelehrten des Mittelalters hätte ansprechen können und

* Vergl. Johannes von Salisbury. Zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im zwölften Jahrh. Von Herm. Reuter. Berlin 1842.

Digitized by Google

müſſen, die ihnen auch Muſter des Geſchmacks hätten werden können; ſondern es waren todte, mangelhafte Abdrücke, wie wir wiſſen, zum Theil zwar unmittelbar aus dem griechiſchen Texte, zum Theil aber auch aus ſyriſchen, arabiſchen und ebräiſchen Ueberſetzungen gemacht, alſo aus Ueberſetzungen in ſolchen Sprachen, die nicht geeignet waren, die griechiſchen Werke nach Inhalt und Form getreu wiederzugeben. Ferner bediente ſich der wiſſenſchaftliche Geiſt, wie bei dieſen Ueberſetzungen, ſo auch bei den eigenen Darſtellungen, keiner lebenden Sprache, ſondern einer todten, und dabei verunſtalteten; und endlich war und blieb auch, nachdem ſich der Kreis der wiſſenſchaftlichen Studien und Arbeiten ſo ſehr erweitert hatte, die Theologie immer noch die Hauptwiſſenſchaft, die, überall berückſichtiget, alle übrigen Wiſſenſchaften mehr oder weniger von ſich abhängig erhielt und beherrſchte. Indeſſen war doch der große Gewinn gemacht, daß der Horizont des Wiſſens ſich erweitert hatte. Wenn auch vorerſt Alles noch im Dienſt der Kirchenlehre verarbeitet und verwendet wurde; ſo mußten früher oder ſpäter wenigſtens *einige* Wiſſenſchaften, die nach ihrem Inhalt und nach ihren Geſetzen einen von der kirchlichen Lehre unabhängigen Grund der Wahrheit haben, ſich zur Selbſtſtändigkeit abſondern, und damit war eine durchgreifende Umbildung des *ganzen* wiſſenſchaftlichen Zuſtandes überhaupt wo nicht ſchon gegeben, doch eingeleitet.

Reicher an Inhalt als je zuvor trat vom dreizehnten Jahrhundert an die ſcholaſtiſche Philoſophie auf (ſ. S. 293. 300).

9. Albert der Große.

Seine Werke, von denen eine nicht einmal vollſtändige Sammlung in 21 Foliobänden, Lyon 1651, erſchienen iſt, enthalten Commentarien über die logiſchen, phyſiſchen, metaphyſiſchen, ethiſchen und politiſchen Schriften des Ariſtoteles; ſodann größere und kleinere Abhandlungen über naturhiſtoriſche und pſychologiſche Gegenſtände. Den größten Theil nehmen aber die theologiſchen Schriften ein.

Die *Logik* iſt nach Albert die Wiſſenſchaft von dem Verfahren, aus dem Bekannten das Unbekannte zu erkennen; ſie zerfällt daher in die Lehre von den Definitionen und in die Lehre von den Beweiſen. In der Logik beſchäftigt ſich Albert auch mit

Digitized by Google

der Streitfrage über die Universalien, und entscheidet sie so: Das Wesen eines Dinges kann auf doppelte Weise betrachtet werden, einmal an sich, sofern es von aller Materie verschieden ist, dann sofern es in der Materie dargestellt ist. In der ersteren Beziehung wird es wieder entweder rein für sich betrachtet, und insofern ist es ein in sich existirendes Eins, oder es wird betrachtet nach seiner Fähigkeit, sein Wesen vielen anderen mitzutheilen, und insofern ist es das Allgemeine. Als Eins ist es bloß in dem Verstande, als Allgemeines in den Dingen.

In diesen Erklärungen ist das Streben unverkennbar, die verschiedenen Theorien über die Universalien vermittelst einer genauen Unterscheidung der verschiedenen Beziehungen, unter welchen das Allgemeine gedacht werden kann, mit einander zu vereinigen.

Die Metaphysik ist nach Albert die Wissenschaft vom Seyn als Seyn (Ontologie). Das Seyn als Seyn ist keiner Definition fähig; denn es ist das erste, absolute, schlechthin einfache; es ist entweder in sich oder in einem Anderen, und zu diesem Anderen verhält es sich entweder als dessen wesentliche Form, Quiddität, Substanz oder als Accidens. Alles Seyende ist Eins, und die Einheit gewinnt das Seyende durch die Form, sofern diese das Begränzende ist; in Verbindung mit der Materie giebt die Form dem Dinge Realität, Wirklichkeit, und der Zweck bestimmt die Güte des Dinges. Was die Verhältnisse der Dinge anbelangt, so sind dieselben allerdings in den Dingen gegründet, aber der Verstand ist es, der die Dinge nach diesen Verhältnissen auf einander bezieht.

Nach seiner Psychologie ist das Seelenwesen absolut, sofern es in sich besteht und durch sich bestimmt ist, aber auch relativ, sofern es die thätige Form des Körpers, das Prinzip des organischen Lebens ist. Das Mittel der Vereinigung von Seele und Leib ist von Seiten des Körpers die in seiner natürlichen Wärme gegründete Empfänglichkeit für Eindrücke und Empfindungen, von Seiten der Seele ein feiner, flüchtiger Geist, der die von den Organen aufgenommenen Bilder zum Bewußtseyn bringt. Da nämlich den fünf Sinnen die Empfindung gemeinschaftlich ist, so muß es auch einen gemeinschaftlichen Grundsinn geben; und dieser ist das Bewußtseyn. Die

Digitized by Google

Fähigkeit, die Eindrücke und Bilder der ſinnlichen Gegenſtände aufzunehmen, iſt ein leidendes Vermögen, die Fähigkeit aber, dieſelben wieder in das Bewußtſeyn zurückzurufen und zu bearbeiten, ein thätiges; zum letzteren gehören Gedächtniß, Einbildungs- und Dichtungs-Kraft. Alle dieſe beſonderen Fähigkeiten haben ihre beſonderen Organe in dem Gehirn.

Der Verſtand iſt leidend und thätig; jener iſt ein bloß receptives Vermögen, worauf ſich die Möglichkeit der Begriffe gründet, dieſer erhebt die möglichen Begriffe zur Wirklichkeit und Beſtimmtheit. Der leidende Verſtand iſt der Farbe zu vergleichen, die ein Gegenſtand annehmen kann, der thätige aber dem Lichte, welches dem Gegenſtand die Farbe wirklich giebt. Dieſer iſt eine reine, mit der Materie nicht vermiſchte Kraft, deren Weſen lauter Thätigkeit iſt. Als reine Subſtanz iſt der Geiſt unſterblich.

In der Theologie beantwortet Albert vorerſt die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes dahin, daß Gott zwar durch die einfache Anſchauung erreicht (per simplicem intuitum attingitur), aber nicht durch den Begriff erfaßt werde (non capitur per comprehensionem). Auch unterſcheidet er zwiſchen poſitiver und negativer Erkenntniß, ſo daß für den Menſchen dieſe, aber nicht jene möglich ſey.

Indeſſen verſucht Albert doch, Gottes Seyn zu demonſtriren; und ſeine Demonſtration vereiniget das ontologiſche und das kosmologiſche Argument.

Alles, was Exiſtenz und ein von der Exiſtenz verſchiedenes Weſen hat, hat Exiſtenz und Weſen von einem Anderen. Nun iſt aber in jedem Ding der Welt das Daſeyn und das Subject des beſtimmten Daſeyns verſchieden; alſo exiſtiren ſie alle durch ein Anderes, und dieſes Andere iſt die erſte, allgemeine Urſache aller Dinge — Gott.

Der erſten Urſache, Gott, kommt wahres Seyn zu, d. h. ein Seyn, in welchem Exiſtenz und Weſen identiſch iſt. Dieſes Seyn iſt nothwendig, ſchließt die Möglichkeit des Nichtſeyns aus. Dieſes nothwendige Seyn kommt Gott zu, weil ſeine Exiſtenz nicht von einer Urſache abhängt, aus deren Nichtſeyn Gottes Nichtſeyn folgen würde; auch nicht von inneren Bedingungen, wie z. B. das Daſeyn des Ganzen von dem Daſeyn der Theile,

Digitized by Google

denn Gott hat keine Theile. Ueberhaupt da vor Gott Nichts iſt, weder ein Wirkliches noch ein Denkbares, ſo iſt ſein Seyn von Nichts außer oder in ihm bedingt und daher ſchlechthin nothwendig. Wäre es nicht nothwendig, ſo könnte es exiſtiren, es gienge alſo der wirklichen Exiſtenz die mögliche voraus. Vor Gott geht aber Nichts vorher. Zudem iſt der Gedanke nothwendig, daß dem Nichtſeyn das wirkliche Seyn (als das abſolute prius) vorhergehe. Denn wer das Nichtſeyn ſetzt, verneint das Seyn; dieſes iſt alſo früher, als das Nichtſeyn. Endlich würde gar Nichts ſeyn, wenn das erſte Weſen nicht nothwendig exiſtirte; denn iſt es nicht nothwendig, ſo könnte es auch nicht exiſtiren; exiſtirte es aber nicht, ſo würde überhaupt oder ſchlechthin Nichts ſeyn. Gott iſt alſo ſeinem Begriffe nach ſo nothwendig, daß ihm das Nichtſeyn widerſpricht.

Dieſer Gott iſt Einer, ſchlechthin einfach, unkörperlich, unveränderlich und allmächtig.

Gott iſt das Prinzip alles Wirklichen. Wäre nun irgend eine Materie und irgend ein Werkzeug erforderlich, aus welcher und durch welches alle Dinge geworden ſind, ſo wäre das nothwendige Weſen nicht Prinzip alles Wirklichen. Da ferner dem Seyn Nichts vorangeht, weil es der höchſte Begriff iſt, ſo muß Gott, wenn er den Dingen das Daſeyn giebt, ihnen dasſelbe, ohne vorangehendes Etwas, unmittelbar geben, d. h. die Dinge aus Nichts hervorbringen.

Das erſte Prinzip läßt aus ſich eine Form hervortreten, wie aus dem Licht ein Strahl hervorgeht. Dieſes Ausfließende iſt das intelligible Licht des allgemeinen thätigen Verſtandes und das Körperliche iſt deſſen Abbildung. Die einſchränkende Differenz hält den Ausfluß dieſes Lichtes in Schranken, wie das Ufer den Fluß. Uebrigens macht der thätige Verſtand die Dinge nur dadurch, daß er ſie denkt und die Formen aus ſich herausführt. Die Begriffe dieſer Formen der Dinge ſind in der göttlichen Vernunft ſo zur Einheit verknüpft, wie die Folgen in ihrem Grunde, gleich dem Lichte, das ſich zwar in den Körpern, die von ihm beſchienen werden, vielfach bricht und offenbart, an ſich aber Ein Licht iſt.

Die Allwiſſenheit Gottes ſetzt den Fatalismus nicht; denn durch dieſelbe wird nicht die Nothwendigkeit des Folgenden

Digitized by Google

(necessitas consequentis), ſondern nur die Nothwendigkeit der Folge (necessitas consequentiæ) geſetzt. Gott, als dem ſelbſtſtändigen Weſen, das unbedingte Urſache ſeiner ſelbſt iſt, kommt die abſolute Freiheit zu, und ein Wille, rein von allem Bedürfniß und aller Veränderlichkeit. Der berühmteſte Schüler von Albert dem Großen war

10. Thomas von Aquino.

Seine Schriften, die nach der Ausgabe von 1570 zu Rom achtzehn Folianten füllen, begreifen theils Commentarien ariſtoteliſcher Werke, theils eigene philoſophiſche und theologiſche Abhandlungen.

Wir heben aus ſeinen Lehren von der Wahrheit, von der Natur, von Gott und ſeinem Verhältniſſe zu dem Menſchen, endlich vom Guten und Böſen das Wichtigſte aus.

Die Menſchen haben ein Verlangen nach Wiſſenſchaft, welches nicht grundlos ſeyn kann; die Wiſſenſchaft hat aber das Allgemeine, das immaterielle Seyn und Weſen, die Quiddität oder Subſtanz der Dinge zum Gegenſtand. Alles Erkennen hat eine Beziehung zum Seyn, ſo daß es mit dieſem geſetzt und negirt iſt. Die Wahrheit iſt die Uebereinſtimmung des erkennenden Verſtandes mit der erkannten Sache. Dieſe Beziehung der Sache auf den Verſtand kann aber eine doppelte ſeyn, entweder die des zu Meſſenden auf den Maaßſtab, oder die des Maaßſtabes auf das zu Meſſende. Jene Beziehung findet Statt bei dem göttlichen Verſtande, der als urſprünglich productives Vermögen das Seyn der Dinge hervorbringt, ſo daß die Dinge wahr ſind, wenn ſie ſo ſind, wie ſie in dem göttlichen Verſtande gedacht werden. Die andere Beziehung findet Statt bei dem Verſtande der Menſchen; die Erkenntniß des menſchlichen Verſtandes iſt wahr oder falſch, je nachdem ſie mit den Dingen übereinſtimmt oder von denſelben abweicht.

In der Lehre von der Natur beſchäftiget ſich Thomas vornämlich mit der Lehre von den Prinzipien derſelben. Mit Ariſtoteles nimmt er deren vier an: die Materie iſt dasjenige, was ſeyn kann, aber an ſich nicht iſt, was werden ſoll (στερησις, privatio), die Form dasjenige, worin das Mögliche wirklich wird. Das Werden eines Dinges iſt alſo der Uebergang von

Digitized by Google

der Materie zur Form, vom Möglichen zum Wirklichen. Allein, um dieſen Uebergang zu erklären, reichen dieſe zwei Prinzipien nicht hin, jener Uebergang muß durch die thätige Urſache bewirkt werden; alles Thätige wirkt aber zu einem Zwecke, und ſo gewinnt man vier Prinzipien.

Die Hauptwiſſenſchaft iſt auch bei Thomas die Theologie, die er in ſeiner unvollendeten Summa theologiæ dargeſtellt hat. Uns gehen hier nur die zwei erſten Theile an, welche von Gott und von dem Menſchen handeln. Die Lehre von Gott zerfällt in drei Abtheilungen, von dem Weſen Gottes, von dem Unterſchiede der Perſonen in dieſem Weſen und von dem Hervorgehen der Creaturen aus Gott.

Das Seyn Gottes iſt an ſich unmittelbar gewiß. Denn unmittelbar gewiß iſt, was uns angeboren iſt, die Idee Gottes aber iſt uns angeboren. Unmittelbar gewiß iſt ferner, was man erkennt, ſobald man nur den Begriff verſteht. Wer nun aber verſteht, was das Wort: Gott bedeutet, nämlich das Weſen, über welchem nichts Größeres gedacht werden kann, der ſieht auch ein, daß dieſes Weſen iſt. Unmittelbar gewiß iſt endlich, daß die Wahrheit iſt; dieß giebt auch derjenige zu, der die Wahrheit läugnet; denn er behauptet, es ſey wahr, daß die Wahrheit nicht iſt — Gott aber iſt die Wahrheit. Indeſſen iſt freilich Gottes Daſeyn nicht für alle Menſchen unmittelbar evident und es bedarf inſofern der Beweiſe, welche aus dem für uns Bekannten geführt werden müſſen, d. h. aus den Wirkungen Gottes. Demnach argumentirt Thomas in kosmologiſcher und phyſikotheologiſcher Weiſe. Es muß ein erſtes Prinzip der Bewegung ſeyn, welches ſelbſt unbewegt und unbeweglich iſt. Wir finden in der Erfahrung eine Reihe wirkender Urſachen; damit dieſe möglich ſey, muß eine erſte wirkende Urſache ſeyn. Ferner giebt es unter den Dingen einige, welche ſeyn und auch nicht ſeyn können, werden und vergehen und zufällig ſind. Daß ſolche Dinge immer exiſtiren, iſt unmöglich. Wäre alſo Alles zufällig, ſo wäre einmal Nichts geweſen und wäre auch wohl jetzt Nichts, weil dasjenige, was nicht iſt, nur durch das Seyende zur Wirklichkeit kommen kann. Da dieß offenbar falſch iſt, ſo können nicht alle Dinge zufällig ſeyn, es muß auch nothwendige geben. Ein nothwendiges Weſen hat aber den Grund des Seyns in

Digitized by Google

einem anderen oder in ſich ſelbſt. Ein unendlicher Regreſſus von Weſen, deren eines durch das andere nothwendig iſt, kann aber nicht ſeyn; alſo iſt ein Weſen, das in und durch ſich ſelbſt nothwendig die Urſache von der Nothwendigkeit der anderen iſt. Außerdem beruft ſich Thomas auf die Verſchiedenheit der Dinge dem Grade oder der Stufe nach. Dieſelbe findet inſofern Statt, als ſich die Dinge immer mehr demjenigen nähern, welches den höchſten Grad hat. Es muß alſo ein abſolut-Reales ſeyn, zugleich die Urſache aller Dinge nach ihrer Realität und den Graden derſelben.

Wenn dieſe Argumente offenbar auf dem Axiom beruhen, daß das Bedingte das Unbedingte, das Relative das Abſolute zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung hat; ſo geht er dann auch noch teleologiſch zu Werk. Wir nehmen wahr, daß Dinge, ob ſie wohl der Erkenntniß ermangeln, doch nach einem Zwecke wirken und zwar nicht zufällig, ſondern in beſtimmter und beſtändiger Weiſe. Dieß vermögen nun Dinge, die ſelbſt der Erkenntniß ermangeln, nur unter der Vorausſetzung, daß ſie von einem denkenden Weſen auf ihren Zweck gerichtet werden — und dieſes Weſen iſt Gott.

Nachdem Thomas durch dieſe Argumente die Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes zu begründen geſucht, ſcheint er dieſelbe wieder durch zwei Einwürfe umſtoßen zu wollen.

Wenn von zwei entgegengeſetzten Dingen das eine unendlich iſt, ſo muß das andere ſchlechthin vernichtet werden. Nun iſt aber Gott das unendliche Gut, wäre alſo Gott wirklich, ſo könnte kein Böſes in der Welt ſeyn; dieſes iſt aber, alſo kann Gott nicht ſeyn. — Was durch wenigere Prinzipien vollendet werden kann, geſchieht nicht durch mehrere. Nun ſcheint es aber, daß auch ohne Gott Alles, was in der Welt geſchieht, durch andere Prinzipien vollbracht werden kann, das Natürliche durch die Natur, das Willkührliche durch menſchlichen Verſtand und Willen; das Daſeyn Gottes zu ſetzen, iſt alſo nicht nothwendig.

Thomas antwortet auf dieſe Einwürfe: Gott würde das Böſe gar nicht zugelaſſen haben, wenn er nicht ſo allmächtig und gütig wäre, daß er auch aus dem Böſen Gutes hervorbringen könnte; die Zulaſſung des Böſen zeuge alſo von ſeiner

Digitized by Google

Allmacht und Güte, und ſey kein Widerſpruch gegen dieſelben. — Nicht nur die Wirkungen der Natur, ſondern auch die willkürlichen Handlungen der Menſchen müſſen auf Gott, als die erſte Urſache, bezogen werden; denn menſchlicher Verſtand und Wille ſey veränderlich und unvollkommen, alles Veränderliche und Unvollkommene aber auf ein unveränderliches, abſolut-nothwendiges Prinzip zurückzuführen.

Was das Verhältniß Gottes zu der Welt betrifft, ſo läßt ſich die Frage: ob die Welt ewig ſey oder angefangen habe, zu ſeyn, nicht entſcheiden, weil weder das eine noch das andere demonſtrirt werden kann. Aber Alles, was iſt, auch die Materie, hat das Seyn von Gott; die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge iſt in der Güte und Weisheit Gottes begründet, ſofern dieſe göttlichen Eigenſchaften nur in jener Vielheit und Mannigfaltigkeit verwirklichet werden können. Aber in Beziehung auf dieſelben Eigenſchaften machen die vielen und verſchiedenen Dinge auch wieder Eine Welt.

Mit dieſem Gedanken von der Welt, als Einheit vieler und verſchiedener Dinge, die zuſammen die göttlichen Eigenſchaften darſtellen, hängt die Theorie des Thomas vom Uebel und vom Böſen auf's genaueſte zuſammen.

Gut iſt dasjenige, was und ſofern es Gegenſtand des Begehrens iſt; begehrt aber wird nur das Reale, ſo daß die Begriffe vom Guten und vom Realen Wechſelbegriffe ſind. Im Gegenſatz kann alſo das Uebel nur in dem Mangel des Guten oder des Realen beſtehen, und zwar nicht in der Negation, d. h. in dem Mangel deſſen, was nicht zum Weſen (Begriff) eines Dinges gehört, ſondern in der Privation, d. h. dem Mangel deſſen, was in dem Weſen (Begriff) des Dinges liegt; denn daß der Menſch nicht die Geſchwindigkeit eines Hirſches hat, iſt nicht ein Uebel, wohl aber iſt es ein Uebel, wenn er blind iſt, Dieſer Begriffs-Beſtimmung gemäß iſt nun das Gute zweierlei, Vollſtändigkeit des Daſeyns und Vollkommenheit der Wirkſamkeit und demnach beſteht auch das Uebel in zweierlei Weiſe, entweder in Entziehung der Vollſtändigkeit des Daſeyns oder in Entziehung der Vollkommenheit der Wirkſamkeit. Bei vernünftigen Weſen iſt letztere das Böſe oder die Schuld, erſtere die Strafe dafür.

Digitized by Google

Fragt man nun nach der Urſache von der Wirklichkeit des Uebels, ſo antwortet Thomas:

Das Uebel muß nothwendig eine Urſache haben, denn es iſt die Privation des Guten, das von Natur iſt oder ſeyn ſollte. Dieſe Urſache kann aber nur das Reale ſeyn, welches mit dem Guten identiſch iſt. Das Gute kann aber nicht an ſich, ſondern nur zufälliger Weiſe Urſache des Uebels ſeyn; insbeſondere kann Gott, als das höchſte Gut, nur zufälliger Weiſe Urſache des Uebels ſeyn. Was nämlich das Uebel betrifft, welches in der Unvollkommenheit der Wirkung liegt, ſo iſt die Urſache von dem Realen an demſelben Gott, die Privation aber hat ihren Grund in der beſchränkten Realität der Dinge, welche nicht vermieden werden konnte, ſofern die Vollkommenheit des Ganzen verſchiedene Grade der Realität erfordert und das Daſeyn auch ſolcher Dinge, welche fehlen können und zuweilen wirklich fehlen. Was aber das Uebel anbelangt, welches in der Unvollſtändigkeit des Daſeyns liegt, ſo kommt in Betracht, theils daß die vollkommene Ordnung des Ganzen mittelbar und zufällig das Verderben des Einzelnen bewirkt, theils die Gerechtigkeit Gottes, nach welcher er die Sünde ſtraft.

In der Pſychologie geht Thomas von einigen allgemeinen Sätzen aus: die Exiſtenz unkörperlicher Creaturen iſt nothwendig, weil der Zweck, den ſich Gott bei Erſchaffung der Welt vorſetzte, die Verähnlichung mit Gott, nur an Geſchöpfen, die Verſtand und Willen haben und unkörperlich ſind, erreicht werden kann. Ebendarum überſteigt auch die Zahl der erſchaffenen Geiſter weit die Zahl der materiellen Dinge. Indeſſen hat auch die Körperwelt ihr Daſeyn von Gott, nicht von einem erſchaffenen, untergeordneten Weſen, nicht von einem böſen Prinzip; denn auch die Körperwelt hat Gott zu einem in ſeiner Güte und Vollkommenheit begründeten Zwecke hervorgebracht.

Was die menſchliche Seele betrifft, ſo iſt ſie ein unkörperliches ſubſtantielles Prinzip, die Form eines beſtimmten Körpers und als ſolche nicht aus Form und Materie zuſammengeſetzt; inſofern auch unzerſtörbar. Denn als ſubſiſtirende Form könnte ſie nicht auf zufällige Weiſe, d. h. indem ein anderes Ding erzeugt und zerſtört wird, ſondern nur an ſich zerſtört werden. Dieß iſt aber bei dem Subſiſtirenden, das nur Form

Digitized by Google

iſt, unmöglich. Denn der Form kommt das Seyn an ſich zu, und was einem Weſen an ſich zukommt, iſt unzertrennlich von ihm.

Da die Seele die Form des Körpers, die Form aber nicht der Materie, ſondern umgekehrt vielmehr die Materie der Form wegen iſt; ſo muß der menſchliche Körper der Seele und ihren Vermögen entſprechen und hieraus die Beſchaffenheit derſelben, warum ſie eine ſolche und keine andere iſt, begriffen werden; die Vermögen der Seele aber ſind die der Vegetation, der Empfindung, des Begehrens, der örtlichen Bewegung, des Denkens. Der Wille hat ſeinen letzten (End-) Zweck, das höchſte Gut, die Seligkeit. Dieſe ſtrebt er vermöge ſeiner Natur nothwendig an und inſofern hat er keine Freiheit. Aber nun giebt es beſondere Gegenſtände und beſondere Güter, welche mit jenem Endzwecke nicht in nothwendiger Verbindung ſtehen, und dieſe Objecte machen die Sphäre der freien Willkühr aus. Der Menſch handelt hier nach Kenntniß und Ueberlegung, dadurch unterſcheidet er ſich von den lebloſen Dingen, und nach freier Ueberlegung, nicht nach bloßen Trieben, wie die Thiere.

Endlich von der Ethik ſind die Grundbegriffe dieſe:

Die Seligkeit, welche der letzte Zweck, das höchſte Gut des Menſchen iſt, beſteht in der Anſchauung des göttlichen Weſens. Zur Seligkeit gehört alſo die vollkommene Erkenntniß dieſes Weſens, die Richtung des Geiſtes auf daſſelbe, wodurch es ihm gegenwärtig wird, und der Genuß deſſelben, worin das Verlangen des Liebenden nach dem Geliebten ſeine Befriedigung und Ruhe findet. Doch muß der Seligkeit das rechte Wollen vorangehen. Das Wollen iſt aber recht, wenn es den göttlichen Willen zum Maaß, zur Norm und Vorſchrift nimmt, ſodaß die Uebereinſtimmung des menſchlichen Willens mit dem göttlichen der letzte formale Maaßſtab der inneren Seligkeit iſt. Mit dieſen ethiſchen Grundbegriffen ſteht dann auch die Theorie des Thomas vom Staate im Zuſammenhang, von welcher in mehr als Einer Beziehung die Hauptgedanken angeführt zu werden verdienen.

Das Prinzip der menſchlichen Geſetze iſt das ewige Geſetz, nach welchem Gott das geſammte Reich der vernunftloſen und der vernünftigen Natur regiert, das göttliche Naturgeſetz, die Wohlfahrt des Ganzen. Aus der natürlichen Anlage des Menſchen zum geſelligen Leben (ζωον πολιτικον des Ariſtoteles)

Digitized by Google

geht der bürgerliche Verein, der Staat hervor. In diesem muß ein Herrschendes, eine Regierung seyn, damit die Vielheit als Einheit bestehe. Die höchste Aufgabe, der Endzweck der Regierung ist das allgemeine Beste, und die Mittel, diese Aufgabe zu lösen, diesen Endzweck zu erreichen, sind Gesetzgebung und Verwaltung, welche der göttlichen Schöpfung und Beherrschung der Welt entsprechen. Am sichersten wird der Zweck des Staates durch die Ein-Herrschaft verwirklichet, die aber freilich zu mäßigen und zu beschränken ist, damit der Monarch weder Veranlassung noch Mittel zu tyrannischer Willkür finden möge. Tritt Mißbrauch der höchsten Gewalt ein, so mag es immerhin gerathener seyn, denselben, so lange er erträglich ist, zu dulden, als zu gewaltsamen Maßregeln zu greifen; aber, wenn die Gesammtheit der Bürger denjenigen verläßt, der tyrannische Gewalt ausübt, so begeht sie keine Untreue, selbst wenn sie sich ihm früher auf ewige Zeiten unterworfen hätte.

Thomas bekam viele Anhänger, die sogenannten Thomisten, meistens Dominikaner; dieselben fanden aber ihren Gegensatz an einer anderen Parthie, die größtentheils aus Franziskanern bestand und deren Haupt

11. Johannes Duns Scotus

war (S. 301), daher sie Scotisten genannt wurden. Seine Werke erschienen zu Lyon 1639 in zwölf Foliobänden.

Dieser Mann zeichnet sich durch eine Gründlichkeit des Denkens und Forschens aus, die ihn auf manche neue Untersuchung führte, wie z. B. über die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und über die Göttlichkeit der h. Schrift.

In der Theologie machte er bei der Kritik des ontologischen Beweises zuerst die Bemerkung, auf welche später Leibniz so viel Gewicht legte, daß nämlich vor Allem zu erweisen sey, daß die in dem Begriffe vereinigten Bestimmungen auch als Eigenschaften eines realen, wirklichen Wesens vereinbar seyen. Er beweißt demnach das Daseyn Gottes lieber in kosmologischer Weise aus der Zufälligkeit der Dinge der Welt, aus dem Verhältniß der Wirkung zu ihrer Ursache und geht hier seinen eigenen Weg, indem er beweisen will, daß Etwas ist, was als

Digitized by Google

Urſache, als Zweck und als Vollkommenheit ſchlechthin das erſte iſt, daß, was in der einen Hinſicht das Erſte iſt, es auch in der anderen ſeyn müſſe, und dieſe dreifache Abſolutheit alſo nur Einer Natur zukomme.

Aus dem Begriffe des abſoluten Weſens entwickelt er dann weiter die Eigenſchaften Gottes, Verſtand, Willen, Unendlichkeit, Einfachheit, Allmacht und Präſcienz. Um die Frage, wie mit der unveränderlichen und untrüglichen Präſcienz Gottes die zufälligen Begebenheiten der Welt vereinbar ſeyen, zu löſen, ſetzt er in den göttlichen Willen ſelbſt eine Zufälligkeit, die vom göttlichen Verſtand erkannt werde, und mit dieſem Begriffe von der abſoluten Zufälligkeit des göttlichen Willens verbindet er dann noch den Begriff von einer ſchlechthin-willkührlichen Macht Gottes.

Nach dieſen Führern der dialektiſch-gebildeten Theologie iſt nun auch wieder ein Repräſentant der myſtiſchen Theologie zu nennen.

12. Bonaventura.

Alle Wiſſenſchaften ſtehen in der innigſten Verbindung mit der Religion und beziehen ſich auf dieſelbe, beſtimmt auf die geoffenbarte chriſtliche; denn alle entſpringen aus einer und derſelben Quelle, aus dem Vater des Lichts, und beziehen ſich auf die Erkenntniß der h. Schrift.

Es giebt aber verſchiedene Arten und Grade der Erleuchtung: die untere, niedere Erleuchtung iſt zunächſt die ſinnliche Anſchauung; dieſe hat ſchon eine Beziehung auf Religion; denn ſie wird dadurch vermittelt, daß eine species sensibilis von dem Gegenſtand ausgeht und ſich mit dem Organ und Empfindungsvermögen vereiniget. Hieran erkennen wir, wie aus dem ewigen Verſtand ſein Bild gefloſſen iſt und wie wir Gott durch ſeinen Sohn zu erkennen vermögen. Die niedere Erleuchtung geſchieht aber auch durch die mechaniſchen Künſte. An denſelben, an der Hervorbringung eines Kunſtwerkes erkennt man die Zeugung und das Fleiſchwerden des Wortes, auch die Vereinigung der Seele mit Gott. Jeder Künſtler arbeitet, damit ſein Werk gelobt werde, oder daß er ſich daran ergötze, oder daß er damit gewinne. Aber eben dieſer drei Zwecke wegen hat Gott die vernünftige Seele erſchaffen, daß ſie ihn lobe, ihm danke und ſich an ihm

Digitized by Google

ergötze. Die zweite Stufe der Erleuchtung iſt die philoſophiſche Erkenntniß durch das Denken; und die weſentliche Beziehung deſſelben auf die Religion liegt darin, daß der Verſtand kein erſchaffenes Ding recht zu erkennen vermag, wenn ihn nicht die Idee des reinſten, vollkommenſten Weſens leitet. Auch vermag der Verſtand von keiner Wahrheit die feſte Ueberzeugung zu gewinnen, d. h. ſie als unveränderlich zu erkennen, wenn er nicht die ewige Wahrheit, d. h. Gott erkennt.

Die höchſte Erleuchtung endlich iſt das Licht der Gnade und der h. Schrift. Die ganze äußere und innere Natur iſt ein Spiegel, in welchem man Gottes Seyn und Weſen ſchauen und erkennen kann. Ueberall und in Allem hat ſich Gottes Seyn und Weſen, als das Urbild in den Abbildern, ausgedrückt, überall und in Allem kann man Gott ſehen.

In dieſer myſtiſchen Anſchauung der Welt hatte Bonaventura allerdings Vorgänger; aber der wahre Grund derſelben lag doch in ſeinem chriſtlich-andächtigen Gemüth. Es wird auch erzählt, daß er auf die Frage des Thomas: woher er denn das Rührende ſchöpfe, das in ſeinen Schriften ſich finde, auf das Crucifix zeigend, geantwortet habe: dieß ſey das große Buch, aus welchem er Alles lerne, was er wiſſe.

Wenn die bisher genannten Männer in dem Reiche des Gedankens oder in der Sphäre des Gemüthes lebten, ſo hat unſer Abſchnitt auch noch ſolche aufzuweiſen, die ihre Aufmerkſamkeit und ihre Forſchung der Natur zuwendeten, oder das vielfach-geſtaltete und reich-bewegte Leben der Menſchen zu erforſchen und kennen zu lernen ſich bemühten und in der einen, wie in der anderen Richtung dem Forſchungsgeiſte Anregung und Nahrung gaben.

13. Roger Baco.

Die naturgeſchichtlichen und naturwiſſenſchaftlichen Studien fanden, aber freilich ſehr mangelhaft und vereinzelt, ſchon früher die erſte Theilnahme in Folge der Bekanntſchaft mit arabiſchen Gelehrten, und dann in Folge der erweiterten Kenntniß der ariſtoteliſchen Philoſophie.

Schon Gerbert (S. 298) brachte ſolche Kenntniſſe aus Spanien mit, aber ohne daß ſein Beiſpiel und Unterricht in der Heimath von bemerkenswerthem Erfolg geweſen wäre. Zwei

Digitized by Google

Jahrhunderte ſpäter machte Albert der Große Aufſehen; aber, wie Gerbert eines Bundes mit dem Teufel beſchuldiget wurde, ſo hielt man den Albert für einen Zauberer. Daß er, wie man erzählt, Wilhelm von England im Winter in einem blühenden Garten empfing und bewirthete, wurde ihm als Zauberei angerechnet, und vor einer Sprachmaſchine, die er verfertigt hatte, erſchrack ſein Schüler Thomas ſo ſehr, daß er nach ihr ſchlug, weil er ſie für ein Werk des Teufels anſah.

Ein ausgezeichneter, über ſein Zeitalter weit erhabener Mann war Roger Baco (S. 302), erhaben nicht nur durch ſeine ungewöhnlichen Kenntniſſe der lateiniſchen, griechiſchen, ebräiſchen und arabiſchen Sprache, nicht nur durch ſein gründliches, wohlunterrichtetes Urtheil über den damaligen Zuſtand der philoſophiſchen und theologiſchen Wiſſenſchaften, den öffentlichen Unterricht und die Methode deſſelben, ſondern auch durch ſeine vielſeitigen Kenntniſſe in den mathematiſchen, phyſikaliſchen und aſtronomiſchen Wiſſenſchaften, wie auch in der Mechanik.

Von einer anderen Seite intereſſant iſt endlich

14. Raimund Lullus.

Seine ſogenannte große Kunſt verdient in der Geſchichte der Philoſophie in der That keine nähere Auseinanderſetzung; ſeine Reiſen aber verdienen hier die Erwähnung nur inſofern, als er auf denſelben mit der Cabbala der Juden bekannt wurde (S. 302); und wir ergreifen dieſe Gelegenheit, ſchon hier über den Gegenſtand folgendes zu berichten.

Die Cabbala (von קִבֵּל empfangen) giebt ſich für eine göttliche Uroffenbarung über Gott, die Welt und den Menſchen aus; nach dem ſtrengen Glauben der Juden iſt dieſelbe ſchon dem Adam zu Theil geworden und hat ſich vermittelſt einer geheimen Tradition fortgepflanzt. Der Inhalt dieſer Offenbarung iſt in drei Hauptbüchern niedergelegt, nämlich im Buch Bahir, im Buch Jezira und im Buch Sohar; das zweite ſoll nach dem Glauben der Juden ſchon von Abraham verfaßt ſeyn.

Fragt man nun aber die Kritiker, ſo ſind die Meinungen und die Urtheile ſehr verſchieden. Einige behaupten, der Verfaſſer des erſten der genannten Bücher ſey Nechonja Ben Hakan, Lehrer des Akibha, im erſten chriſtlichen Jahrhundert; der

Digitized by Google

Verfaſſer des zweiten ſey Akibha, der gründlichſte und ausgezeichnetſte Geſetzes-Gelehrter am Ende des erſten und im Anfang des zweiten Jahrhunderts, ein glühender Eiferer für die väterliche Religion, um deſſen Perſon ſich Schaaren wißbegieriger Schüler ſammelten und der a. 138 als ein Hauptkämpfer für den vermeinten Meſſias Bar Cochba nach der Erſtürmung der Feſtung Bethar auf Befehl Hadrians unter den grauſamſten Qualen hingerichtet wurde; endlich der Verfaſſer des dritten Buches ſey Simeon Ben Jochai, ein Schüler Akibha's. Nach dem kritiſchen Urtheil Anderer, namentlich in der neueſten Zeit Anton Theodor Hartmann's fällt die Abfaſſung der Cabbala erſt in das neunte Jahrhundert; noch Andere ſind der Anſicht, jene Bücher können nicht vor dem zwölften Jahrhundert verfaßt ſeyn.

Wie ſich nun aber von ſelbſt verſteht, muß man zwiſchen dem Alter der Lehre und dem Alter der Bücher, worin wir jetzt die Lehre dargeſtellt finden, wohl unterſcheiden; jene kann viel älter ſeyn, als dieſe, beſonders wenn man wieder die Grundlage derſelben von den Modificationen unterſcheidet, welche die Grundlage zu verſchiedenen Zeiten erhielt.

Vielleicht fallen die erſten Anfänge der Lehre ſchon in die Zeit des ſogenannten babyloniſchen Exils; mehr als Vermuthung iſt es, daß, wenn nicht auf die erſte Conception, doch jedenfalls auf die Entwicklung der Lehre die jüdiſch-alexandriniſche Philoſophie, wie ſie ſich zur Zeit Chriſti bildete, bedeutenden Einfluß hatte, und ſodann der Inhalt derſelben oder wenigſtens die Erklärung des Inhaltes durch mancherlei Philoſopheme modificirt wurde, beſonders in Folge der Beziehung, in welche die jüdiſche Literatur mit der arabiſchen kam. Die Ungewißheit über dieſes Alles läßt ſich leicht erklären, wenn man bedenkt, daß die Cabbala von den Juden immer ſehr geheim gehalten wurde, und unter den jüdiſchen Gelehrten ſelbſt ſehr wenige mit dem Inhalt derſelben bekannt waren (und noch ſind), da das Studium derſelben ſehr ſchwierig iſt. Soviel iſt gewiß, daß die Chriſten von der Cabbala erſt im dreizehnten Jahrhundert Kunde erhielten. Der Einfluß derſelben in der Geſchichte der Philoſophie zeigt ſich noch ſpäter erſt im fünfzehnten, und noch mehr im ſechszehnten Jahrhundert. Dort werden wir dann auch auf den Gegenſtand wieder zurückkommen.

Digitized by Google

III. Schlußbetrachtung.

Die Haupterscheinung, welche sich in unserem Abschnitt darbietet, ist die scholastische Philosophie. Vorerst wird es sich durch die geschichtliche Darstellung bewährt haben, daß in ihr wirklich die früheren höchst vereinzelten Bemühungen, eine christliche Religions-Philosophie zu gewinnen, Concentration fanden.

Je verschiedener die Urtheile über den inneren Charakter und Werth dieser scholastischen Philosophie sind, um so nothwendiger ist es, daß auch wir das unsrige aussprechen.

Wir glauben aber, die richtige Ansicht und das richtige Urtheil um so sicherer zu treffen, wenn wir einerseits den Grundgedanken und den Hauptzweck derselben uns vergegenwärtigen, andererseits aber auch die Elemente, aus welchen, und die Verhältnisse und Bedingungen, unter welchen sie sich bildete, aufmerksam beobachten und sorgfältig erwägen. Der Grundgedanke der scholastischen Philosophie ist Einheit der christlichen Religionslehre und der Vernunft, des Glaubens und des Wissens, ihr Hauptzweck, das theologische Dogma aus dem Gebiete des Glaubens in das des Wissens umzusetzen, und zwar so, daß bei dieser Operation keine Bestimmung des Dogma verloren gehe. Wenn schon damit der Grund sowohl des Guten und des Gesunden, als des Mangelhaften und des Verkehrten an derselben bezeichnet ist, so kommt noch Folgendes in Betracht:

Gehen wir an den Anfang der scholastischen Philosophie zurück, so fällt er in die Zeit, als in dem abendländischen Europa die römische und griechische Bildung fast gänzlich untergegangen war, als nach den durchgreifenden politischen Revolutionen einige Ruhe und mit dieser die Möglichkeit, dem neuen Leben eine feste Gestaltung zu geben, eingetreten war, und nun aus dem Nationalcharakter der germanischen Völker, aus der christlichen Religion und aus den wenigen Ueberresten griechischer und römischer Literatur eine neue Cultur sich zu entwickeln begann.

Die vermittelnden Werkzeuge dieser neuen Bildung waren bei den Völkern, die keinen anderen gemeinschaftlichen Gegenstand, keinen anderen Mittelpunkt des geistigen Lebens, als die bereits in der äußeren Form einer allgemeinen, consolidirten Kirche existirende Religion, hatten, Priester und Mönche.

Digitized by Google

Aber die Bildung und die Thätigkeit dieſer vermittelnden Werkzeuge ſelbſt war theils durch ihr Verhältniß zu der Kirche, deren Diener ſie waren, theils durch ihr beſonderes Verhältniß in der menſchlichen Geſellſchaft beſchränkt. Die Verbindung mit der früheren Cultur und ihren Erzeugniſſen war höchſt mangelhaft und einſeitig, und inſofern ſchon die Hülfsmittel, wodurch das geiſtige Leben hätte erregt und genährt werden können, gering und beſchränkt. Dazu hatten ſie (was ohne Zweifel beſonders einflußreich geweſen iſt) von allem dem, was an ſolchen Erzeugniſſen und Hülfsmitteln vorhanden war, Nichts ſo, wie es aus dem lebendigen, erzeugenden Geiſte der Früheren hervorgegangen war, ſondern faſt Alles in mehr oder minder entſtellten fremden Darſtellungen, ſie hatten mit einem Worte keine lebendigen Originale, ſondern nur mangelhafte, todte Abdrücke; ſie hatten auch keine lebende Sprache, die ſo ausgebildet war, daß ſie ſich derſelben hätten bedienen können; die politiſchen Verhältniſſe der Völker waren noch roh und unentwickelt, der Verkehr beſchränkt.

Vergegenwärtigen wir uns alle dieſe Momente, welche auf die Entſtehung und das Schickſal der ſcholaſtiſchen Philoſophie influirten; ſo werden wir daraus ihre weſentlichen und zufälligen Eigenſchaften, ihre Vorzüge und ihre Mängel begreifen können.

Vorerſt und im Allgemeinen wäre es in der That ein Wunder, wenn die ſcholaſtiſche Philoſophie nicht auch Wahrheiten, und zwar philoſophiſche, ſpeculative Wahrheiten in ſich begriffe. Wer ihr einen ſolchen Inhalt ſpeculativer Gedanken abſprechen wollte, müßte behaupten, daß die chriſtliche Religionslehre und das theologiſche Dogma ohne alle vernünftige Wahrheit ſey. Wer wollte aber dieſe Behauptung wagen? In der That kann auch der unbefangene und beſonnene Beurtheiler nicht läugnen, daß bei den Scholaſtikern ſcharf- und tiefſinnige Unterſuchungen und Gedanken über Gott, den Menſchen, das Verhältniß der Menſchen zu Gott, über das Böſe vorkommen, und daß chriſtliche Dogmatik und chriſtliche Religions-Philoſophie ihnen in den genannten Beziehungen Vieles verdankt. Dieſes Eine Moment hätten diejenigen bedenken dürfen oder ſollen, welche ſo wegwerfende Urtheile über die ſcholaſtiſche Philoſophie auch in der neueſten Zeit noch gefällt haben. Aber freilich iſt die vernünftige Wahrheit in den ſcholaſtiſchen Lehren faſt durchaus und

Digitized by Google

vielfach mit Irrthümern zersetzt. Wie konnte es auch anders werden, da das theologische Dogma mit allen seinen Bestimmungen in das Wissen aufgenommen, zu einem wissenschaftlichen Gedanken erhoben werden sollte! Selbst bei der tiefsten Ehrfurcht für die heiligen Schriften und bei dem unbedingten Glauben an ihren Inhalt als unmittelbare und übernatürliche göttliche Offenbarung muß doch gewiß derjenige, welcher die Geschichte der christlichen Kirche und ihrer Dogmatik kennt, zugeben, daß die Dogmen Bestimmungen an sich haben, welche theils Erfindungen menschlichen Scharfsinnes und Witzes sind, theils aus Mißverständniß der biblischen Urkunden hervorgiengen, und auch diese sollten sich zu wissenschaftlichen Gedanken umbilden lassen? Das sollte nicht ein fruchtloses, ja zum Theil verkehrtes Beginnen und Bestreben der Scholastiker gewesen seyn, in allen Bestimmungen des (ihnen überlieferten) theologischen Dogma vernünftige Wahrheit zu finden und darzustellen! Das fühlten und erkannten wohl theils diejenigen, welche bei jenem Bestreben, den Glauben zum Wissen zu erheben, kein Bedenken trugen, einzelne Bestimmungen des Dogma hinzugeben und aufzuopfern, theils diejenigen, welche, um die sacras autoritates zu retten, die rationes dialecticas gänzlich zurückwiesen. Dieses an sich verkehrte Unternehmen, das ganze Dogma wissenschaftlich zu denken, mußte sich auch dann recht auffallend herausstellen, wenn man aus Bestimmnngen der genannten Art gar noch Folgerungen zog, solche Bestimmungen in ihre Consequenzen entwickelte; in diesem Processe mußte das Ungereimte, Verkehrte so zu sagen wachsen und sich in immer größerer und ausgeprägeter Gestalt darstellen.

Dieß führt auf die Dialektik der Scholastiker.

Man wirft der scholastischen Philosophie vor, daß sie sich neben ihren unfruchtbaren Speculationen und endlosen Abstractionen noch in ungereimte und abgeschmackte dialectische Spitzfindigkeiten verliere, ja Manche meinen, dieß sey eben ihr wesentlicher Charakter.

Es beurtheilt sich aber diese Seite der scholastischen Philosophie so:

Wohl mögen manche jener spitzfindigen dialektischen Fragen als Scherze, als Neckereien zu nehmen seyn, wie wir etwas Aehnliches bei den Megarikern gefunden haben; manche mögen

Digitized by Google

auch in der Abſicht erſonnen und aufgegeben worden ſeyn, um die dialektiſche Gewandtheit der ſtudirenden Jugend auf die Probe zu ſetzen und zu üben, um die öffentlichen Disputationen auf eine der damaligen Bildung und Sitte entſprechende Weiſe zu beleben. Allein auf der einen Seite konnte jenes an ſich verkehrte Unternehmen, das kirchliche Dogma unverſehrt nach allen ſeinen Beſtimmungen in einen wiſſenſchaftlichen Gedanken zu faſſen, wenn es wirklich im Ernſte gemeint war, nur in einer falſchen, ſophiſtiſchen Dialektik ſich ſein angemeſſenes Organ ſchaffen — und inſofern iſt dieſe Dialektik allerdings nicht eine zufällige Eigenſchaft, ſondern ein weſentliches Attribut der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Auf der anderen Seite aber kommen ſolche ſpitzfindig-dialektiſchen Fragen, Diſtinctionen u. ſ. w. auch bei ſolchen Scholaſtikern vor, die nicht nur Gelehrſamkeit, ſondern auch Verſtand, Vernunft und Geiſt zeigen; und dieß fordert auf, noch einen anderen Erklärungsgrund zu ſuchen, und einen ſolchen haben wir bereits angegeben, indem wir aus Veranlaſſung der Methode des Petrus Lombardus und ſeiner Nachahmer darauf hindeuteten, daß hinter den dialectiſchen Spitzfindigkeiten der Scholaſtiker ſich wohl auch ein Skepticismus in Abſicht auf gewiſſe Lehren der kirchlichen Dogmatik verſtecken möchte.

Es kann hierbei noch eines anderen Umſtandes erwähnt werden. Als ſich ſeit dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts der Umfang des philoſophiſchen Wiſſens und Denkens erweiterte, und ſich ebendamit das Bewußtſeyn der Unabhängigkeit dieſes Wiſſens von der kirchlichen Dogmatik zu entwickeln anfieng, wurde es nicht ungewöhnlich, in den Schulen und beſonders in den Disputationen die Unterſcheidung zwiſchen dem philoſophiſch-Wahren und dem theologiſch-Wahren zu machen, ſo daß ein Satz zwar in der Philoſophie wahr ſey, aber nicht nach dem kirchlichen Glauben. Dieſer Unterſcheidung konnte man nun freilich die Verſicherung beifügen, daß das philoſophiſche Erkennen, als Erkennen der natürlichen Vernunft, dem Inhalt des kirchlichen Glaubens ſchlechthin untergeordnet werden müſſe; allein den ſtreng-Orthodoxen war die Unterſcheidung an ſich ſchon bedenklich und verwerflich. Im Gegenſatz und Widerſtreit mit dem kirchlichen Glauben giebt es kein Wahres und ſoll kein Wahres anerkannt werden.

Digitized by Google

Der Biſchof von Paris, Stephan Tampier,* verdammte, auf Antrieb des Pabſtes Johann XXI.,** ad errores, qui Parisiis, ubi fons vivus sapientiæ salutaris hucusque abundanter scaturiit, in praejudicium fidei pullulasse noscuntur, diejenigen, welche als Studentes in Artibus (als Schüler der philoſophiſchen Fakultät) vanitates et insanias falsas als dubitabiles in Scholis tractare et disputare praesumunt und praedictos errores gentilium scripturis (des Ariſtoteles und ſeiner arabiſchen Ausleger) muniunt. Er verdammt an ihnen beſonders, daß ſie ihre Antworten zu bemänteln pflegen: Ne, quod sic innuunt, asserere videantur, responsiones palliant. Dicunt enim, ea vera esse secundum philosophiam, sed non secundum fidem Catholicam. Dagegen opponirt dann der verdammende Biſchof den richtigen Satz, daß duæ contrariæ veritates nicht möglich ſeyen, fügt aber hinzu, daß (wie ſich von ſelbſt verſtehe) contra veritatem sacræ scripturæ keine Veritas in dictis gentilium damnatorum ſeyn könne.

Indeſſen ſoll damit gar nicht geläugnet werden, daß Mangel an Bildung und Geſchmack auch ihren Antheil haben. Darüber wird man ſich aber nicht wundern, wenn man weiß, daß die Scholaſtiker mit den claſſiſchen Originalwerken der Alten größtentheils unbekannt waren, die Künſte, insbeſondere die redenden, gar nicht gebildet wurden und die Mutterſprache überall noch keiner Sorgfalt und keines Gebrauchs für die Wiſſenſchaft gewürdiget wurde. Dieß iſt ein ſehr wichtiger Umſtand, denn der Zeitpunkt, in welchem die Mutterſprache cultivirt und als Sprache der Wiſſenſchaft gebraucht wird, iſt überall der entſcheidende Moment für die höhere Cultur eines Volkes. Dieß beſtätiget ſich recht auffallend an der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Vieles, man kann ſagen, das Meiſte, was zu ihren Fehlern gehört, fiel auf einmal hinweg, ſobald z. B. der Deutſche deutſch zu reden anfieng; wie ja auch erſt mit dem Gebrauch der Sprache des Volkes und des Lebens die Wiſſenſchaft ein Gemeingut, Gegenſtand der allgemeinen Aufmerkſamkeit und der allgemeinen

* Im dreizehnten Jahrhundert.

** Vergl. Collectio Judiciorum de Novis Erroribus ab initio sec 12 usque 1713, von d'Argentré. Paris 1724. fol.

Digitized by Google

Theilnahme wird und mit dem wirklichen Leben in Berührung kommt.

Die Sache aus dieſem Geſichtspunkte betrachtet, ſind die Fehler, wodurch die ſcholaſtiſche Philoſophie verunſtaltet werde, von der Art, daß ſie nur der vorübergehenden Ungunſt der Zeit zugeſchrieben werden können.

Bedenkt man dann endlich, daß die Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie auch ſchöne Beiſpiele von moraliſcher Kraft und Stärke zeigt, welche ſich ſelbſt durch die mit Schrecken dieſer und der künftigen Welt gewaffnete Macht nicht hindern ließ, nach der Erkenntniß der reinen Wahrheit zu ſtreben und die erkannte Wahrheit zu behaupten; ſo widerlegen ſich damit noch mehr die harten und wegwerfenden Urtheile, welche ſo oft über dieſe Philoſophie gefällt werden.

Sehr richtig ſagt Jourdain: „Es iſt Zeit, daß man endlich einmal aufhöre, den Erzeugniſſen dieſer unglücklichen Periode die bizarre Miſchung von Weisheit und Aberglauben, von göttlicher und menſchlicher Wiſſenſchaft, von Muſtern des Geſchmacks und eines demſelben ganz zuwiderlaufenden Styles vorzuwerfen und dabei nur die lächerliche Seite derſelben herauszukehren. Die Fehler dieſer Werke gehören ihrer Zeit an; die Vortheile, welche man ihren Verfaſſern verdankt, ſind das Erbtheil aller Jahrhunderte.“ Wieviel hat z. B. Carteſius aus den Scholaſtikern geſchöpft? und Leibniz, der ſie gleichfalls wohl kannte und zu benützen wußte, urtheilt einmal: Scholasticos agnosco abundare ineptiis, sed aurum est in illo coeno.

Wenn ſchon in dem bisherigen Urtheil die Anerkennung liegt, daß die ſcholaſtiſche Philoſophie gar nicht das ſtarre, todte, leb- und geiſtloſe Ding iſt, wie es ſo häufig vorgeſtellt worden, daß vielmehr an derſelben ein — wenn auch ſchwacher und leiſer — Puls des freien Denkens ſich regt; ſo haben wir ja außerdem einen offenen Gegenſatz und ein klares Moment der Fortbewegung an dem Streite zwiſchen dem Realismus und Nominalismus wahrgenommen, der an ſich nicht überwunden, ſondern nur in ſeinen Wirkungen unterdrückt war. Auch hatte vom dreizehnten Jahrhundert an die ſcholaſtiſche Philoſophie Wiſſenſchaften in ſich aufgenommen, die, weil ſie den Grund ihres Daſeyns und ihrer Wahrheit in der Objectivität der Natur und der Geſchichte haben,

Digitized by Google

früher oder ſpäter nach der Emanzipation aus dieſem Verbande ringen und dahin ſtreben mußten, ſich als ſelbſtſtändige Macht gegenüber der dialektiſchen Begriffs-Theologie geltend zu machen und nach ihrem eigenthümlichen inneren Lebensprinzip zu entwickeln.

Soviel über die eine Haupterſcheinung unſeres Zeitabſchnitts. Ueber derſelben iſt die andere nicht zu überſehen — der Myſticismus. Daß dieſer das Gepräge von der Einheit des chriſtlichen und des germaniſchen Geiſtes an ſich hat, daß er, ſozuſagen, die Frucht von der innigen Vermählung dieſer an Phantaſie und Gemüth ſo reichen Geiſter iſt — wer könnte dieß verkennen? Und ſo darf der Geſchichtſchreiber wohl von dieſem Zeitabſchnitt mit der gewiſſen Hoffnung ſcheiden, daß die nächſten Jahrhunderte ihm eine immer freiere und ſchönere Entfaltung dieſer Geiſter in Religion und Wiſſenſchaft darbieten werden!

Vierter Abſchnitt.

Vom vierzehnten bis zum ſechszehnten Jahrhundert.

Allmählige Auflöſung der ſcholaſtiſchen Philoſophie.

I. Einleitung.

Vom dreizehnten Jahrhundert an hatten ſich, wie angeführt worden, die literariſchen Hilfsmittel und die wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe bei den abendländiſchen Gelehrten durch bedeutende Erwerbungen vermehrt und erweitert. Allein der freien und vielſeitigen Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes und der wiſſenſchaftlichen Forſchung ſtanden noch mancherlei Hinderniſſe im Weg.

Die wiſſenſchaftlichen Studien waren, obgleich nicht ausſchließlich auf den geiſtlichen Stand beſchränkt, doch demſelben hauptſächlich zugewieſen. Hiezu kam der noch unvollkommene, unentwickelte politiſche Zuſtand der Völker und Staaten; mit der Hebung deſſelben erwachte das Bedürfniß einer vielſeitigeren Bildung in Abſicht auf Perſonen und Gegenſtände; der Kreis der philoſophiſchen Unterſuchungen erweiterte ſich; insbeſondere

Digitized by Google

Studien über den Staat, über den Zweck desselben, und die Mittel, ihn zu verwirklichen, wie über die geschichtlichen Verhältnisse der bestehenden Staaten wurden nothwendig; es drang sich auch anderen Ständen das Bedürfniß auf, sich mit den in ihrem Interesse liegenden, mathematischen und physikalischen Wissenschaften zu beschäftigen. Endlich war im höchsten Grade hemmend das Mißverhältniß zwischen Staat und Kirche, welches für jenen immer härter und drückender wurde, weil diese nicht einsehen wollte, daß die vor Jahrhunderten allerdings nothwendige und wohlthätige Bevormundung in derselben Art und in demselben Maaß nicht fortbestehen könne. Durch die Kreuzzüge hatte die päbstliche Macht ihren höchsten Gipfel erreicht, sie entwickelte und gebrauchte ihre Stärke nach allen Seiten und Beziehungen. Aber dieses Uebermaaß der Gewalt war auch der Anfang ihrer Schwächung und ihres Verfalls. Denn einerseits verloren die Päbste selbst im Gefühle der Uebermacht die Ruhe und das Gleichgewicht der Klugheit, andererseits reizte der Mißbrauch, den sie in Beziehung sowohl auf die Kirche als auf den Staat von ihrer Gewalt machten, zu einem vielseitigen Widerstand, der zwar augenblicklich gedämpft, aber in kurzer Zeit unbesiegbar wurde.

Die Fürsten verschiedener Staaten, Kaiser von Deutschland, Könige von Frankreich und England sahen sich endlich genöthiget, ihre Rechte mit Ernst und Nachdruck gegen den päbstlichen Stuhl zu behaupten, zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts — nachdem Friedrich I. und II. mit ihren Beispielen vorangegangen waren, — Ludwig der Baier und Philipp der Schöne. Der letztere wußte die Päbste zu bewegen, daß sie (1305) ihren Sitz von Rom nach Avignon verlegten. Die nächste Folge war Abhängigkeit der Päbste von den französischen Königen, die entferntere eine Entzweiung in der kirchlichen Gewalt selbst, indem sich neben dem Pabste zu Avignon ein zweiter zu Rom geltend machen wollte, endlich sogar drei sich um die Macht stritten (1378—1428).

Die auf diese Weise in sich selbst zerrissene und geschwächte päbstliche Macht fand sodann an dem immer mehr sich entwickelnden Sinn für politische und kirchliche Freiheit da und dort unbesiegbare Hindernisse.

Digitized by Google

Was die Bewegung der Staaten betrifft, so erwachte in Italien, Deutschland, Frankreich und England das Streben nach bürgerlicher Freiheit, besonders seitdem die kleineren Fürsten in ein richtigeres Verhältniß zum Staatsoberhaupt getreten waren und ein reicher, gebildeter Mittelstand sich zu erheben angefangen hatte, was zum Theil eine Folge der Kreuzzüge war.

In der Kirche selbst regte sich gleichfalls ein Geist der Unzufriedenheit mit der bestehenden Verfassung und den bestehenden Verhältnissen.

Schon zu Ende des zwölften Jahrhunderts hatten in Frankreich die Waldenser, eine von Pierre Vaux (Petrus Valdus), einem französischen Kaufmann in Lyon gestiftete Secte, die Waldenser, eine Opposition gebildet, indem sie Restauration der Religion und Kirche, Unabhängigkeit der letzteren von der päbstlichen Gewalt verlangte. Ihr Stifter ließ einige Bücher der Bibel, namentlich die vier Evangelien, ins Französische übersetzen, verkaufte seine Habe, vertheilte seine Güter unter die Armen, und gieng selbst als Lehrer aus. Seine Anhänger breiteten sich in Frankreich und Italien aus; die Bibel, die sie nun verstanden, in der Hand, konnten sie sich und Anderen beweisen, daß kein Pabst darin sey, kein Ablaß, kein Fegfeuer, keine sieben Sakramente, daß Gott allein Sünden vergeben könne.

In der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts bekämpfte in England Johann Wikliff, Lehrer der Theologie in Orford, den bestehenden kirchlichen Zustand und übersetzte die h. Schrift in seine Muttersprache. In Böhmen machte zu Ende des vierzehnten Jahrhunderts Johann Huß, mit seinem Freunde Hieronymus von Prag, angeregt durch die Lehre und das Beispiel Wikliffs, den letzterer selbst in Orford gehört hatte, ähnliche Angriffe gegen die römische Herrschaft. Selbst die allgemeinen Kirchenversammlungen trugen kein Bedenken, ihre Superiorität über den Pabst zu behaupten und die verlorene kirchliche Freiheit zurückzufordern.

Dieses Emporstreben des Geistes wurde theils geweckt, theils genährt und fortgepflanzt auf den Universitäten, die in verschiedenen Ländern gestiftet wurden, nämlich zu Prag 1348 (wo Huß Geistlicher und Lehrer war), zu Wien 1365, zu Heidelberg 1386, zu Cöln 1388, zu Erfurt 1392, zu Leipzig

Digitized by Google

1409, zu Roſtock 1419, zu Löwen 1426. Dieſe Univerſitäten beförderten ſchnell und in hohem Grade eine vielſeitige, unabhängige wiſſenſchaftliche Forſchung; insbeſondere bildeten ſie einen höchſt wohlthätigen Gegenſatz gegen die Univerſität zu Paris, welche, wie früher bemerkt worden, eine Art monarchiſcher Gewalt auf dem Gebiet der Wiſſenſchaften ausgeübt hatte. Ueberall regte ſich ein lebhafter, immer mehr zum klaren Bewußtſeyn erhobener Drang nach einer das politiſche, kirchliche und wiſſenſchaftliche Leben umfaſſenden Reformation.

Dieſe Vorbereitungen, einen Umſchwung in der geſammten Bildung der europäiſchen Völker zu bewirken, vollendeten ſich im fünfzehnten Jahrhundert; in dieſem drängte ſich in der That Alles zuſammen, was geeignet und nothwendig war, um ein nach allen Beziehungen neues Geiſtesleben zu ſchaffen. Dieſe Ereigniſſe, ſofern ſie der Geſchichte der Philoſophie angehören, ſind folgende:

Voranſteht die Reſtauration der philologiſchen Studien, zunächſt der römiſchen und griechiſchen, etwas ſpäter auch der ebräiſchen Sprache und Literatur.

Die Mittel zu erſterer (Reſtauration der Studien der römiſchen und griechiſchen Sprache und Literatur) wurden griechiſche Gelehrte und die äußere Hauptveranlaſſung gab die Eroberung Conſtantinopels durch die Türken und der hieraus folgende Untergang des griechiſchen Kaiſerthums (1453). Schon vor dieſem Ereigniſſe kamen theils als Geſandte, um Hilfe von den Abendländern zu fordern, theils als Flüchtlinge griechiſche Gelehrte zunächſt und hauptſächlich nach Italien. Noch häufiger wurden dieſe Einwanderungen in Folge jenes Ereigniſſes. Dieſe Männer brachten ihre perſönliche Bildung und Gelehrſamkeit, ſie brachten auch Originalwerke der Griechen und Römer mit. Und damit war dem Geiſte der Abendländer eine neue, herrliche Bahn geöffnet.

Wie einſt die Lernbegierigen in Schaaren nach den ſpaniſchen Univerſitäten gewandert waren, um von Arabern oder Juden ſich unterrichten zu laſſen, oder nach Paris, um einen berühmten Doctor der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Theologie zu hören, ſo ſtrömten jetzt Jünglinge und Männer nach Italien, um von gebornen Griechen die griechiſche Sprache zu lernen und

Digitized by Google

griechiſche Schriftſteller ſich erklären zu laſſen. Wie erſtaunten ſie, als ſie bald ihren Ariſtoteles im griechiſchen Urterte leſen und dieſen mit den zum Theil ſo elenden und mangelhaften lateiniſchen Ueberſetzungen vergleichen konnten! als ſie nun auch den Platon kennen lernten und nicht weniger ſeine ſchöne, kunſtreiche Darſtellung als die Tiefe ſeines philoſophiſchen Geiſtes zu bewundern Gelegenheit hatten! In welchem Lichte mußten ihnen nun die beſonders in Abſicht auf die Form und Darſtellung ſo unvollkommenen Erzeugniſſe der ſcholaſtiſchen Philoſophie erſcheinen! Welch' eine mächtige und reiche Anregung des Geiſtes mußte es geben, als ihnen auch die Schätze der hiſtoriſchen, rhetoriſchen und poetiſchen Literatur des klaſſiſchen Alterthums aufgeſchloſſen wurden!

Man muß ſich recht lebhaft in den damaligen Zuſtand der wiſſenſchaftlichen und äſthetiſchen Bildung verſetzen, man muß die geiſtige Einwirkung, welche von dem Studium der klaſſiſchen Literatur ausgeht, ſelbſt erfahren haben, um die ebenſo tiefe als freudige Aufregung, in welche nun die Geiſter geriethen, aber auch die unglaubliche Schnelligkeit zu begreifen, mit welcher die Umgeſtaltung des geiſtigen Lebens erfolgte. Denn faſt unglaublich iſt der Fleiß und die Emſigkeit, mit welcher in der bekannt gewordenen Literatur gearbeitet wurde, faſt unglaublich ſind die Fortſchritte, welche der Geiſt in ſo kurzer Zeit auf der neuen Laufbahn machte.

Dieſes rege, friſche Leben wurde von aufgeklärten Regenten genährt, gepflegt, gefördert.

Alphons, König von Neapel (von 1442 an), war ein Freund der Gelehrſamkeit und der Gelehrten, insbeſondere Verehrer der platoniſchen Philoſophie.

Cosmus von Medici, der (mit kurzer Unterbrechung) von 1428—1464 Regent von Florenz war, nahm die Gelehrten mit vieler Liebe und Freigebigkeit auf, ließ ſich ſelbſt von dem Griechen Georgios Gemiſtos Plethon in der platoniſchen Philoſophie unterrichten, von Marſilius Ficinus eine lateiniſche Ueberſetzung der Werke Platons verfertigen,* ſtiftete eine platoniſche Akademie zu Florenz, ließ überall lateiniſche und griechiſche Handſchriften

* Siehe die ſpätere Nachricht über Ficin.

Digitized by Google

aufkaufen und legte damit den Grund zu der nachher so berühmt gewordenen mediceischen Bibliothek. Sein Enkel, Lorenz von Medici, von 1469 an Regent von Florenz, war gleichfalls ein Verehrer des Platon und der griechischen und römischen Literatur überhaupt, vermehrte die mediceische Bibliothek beträchtlich, indem er zweimal einen Gelehrten, Johann Lascaris, nach Griechenland schickte, um Handschriften aufzukaufen. Dabei ist noch in Betracht zu ziehen, daß diese Fürsten auch Freunde und Verehrer der Künste waren; Lorenz von Medici stiftete eine Schule oder Akademie für das Studium der Antiken; so lebte mit der griechischen Philosophie auch die griechische Kunst auf und Florenz wurde das neue Athen genannt.

Pabst Nicolaus V. legte den Grund zur vatikanischen Bibliothek, und Leo X. (der noch ins sechszehnte Jahrhundert hineinreicht), ein feingebildeter Mann, war ein begeisterter Freund und Beförderer der schönen Künste.

Auch Privatmänner wurden zur Nacheiferung erweckt. Ein Florentiner, Niccolo Niccoli, legte eine Sammlung von achthundert Bänden griechischer, römischer und morgenländischer Handschriften an, suchte dieselben zu ordnen und zu emendiren, und machte damit den Anfang einer kritischen Bearbeitung.

Dasselbe Interesse und dieselbe Thätigkeit theilte sich auch anderen Regierungen mit. Matthias Corvinus, König von Ungarn gründete (1466 oder 1476) eine reiche und prächtige Bibliothek in Ofen, die aber bald, besonders in Folge der türkischen Eroberungen, zu Grunde gieng. Der Kaiser Maximilian I. (1493) gründete die kaiserliche Hofbibliothek in Wien. Ueberhaupt fanden die neuen Wissenschaften eine lebhafte Theilnahme, nachdem in und mit der bürgerlichen Freiheit auch der Sinn für höhere Bildung in weiteren Kreisen aufgegangen war.

Und nun zu diesem geschäftigen Leben in Gelehrsamkeit und Wissenschaft die Erfindung der Buchdruckerkunst, die beinahe in keinen günstigeren Zeitpunkt hätte fallen können, als in den der geistigen Wiedergeburt Europas. Im elften oder zwölften Jahrhundert war ihr die Erfindung des Papiers vorangegangen. Sie selbst, in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts erfunden, hatte sich bereits gegen das Ende desselben in Deutschland, Italien, Frankreich, der Schweiz so ausgebreitet und vervollkommnet,

Digitized by Google

daß größere Werke gedruckt wurden. Man hatte nun das Mittel, wodurch die neu-gefundenen literarischen Schätze schnell und wohlfeil vervielfältiget werden konnten, überhaupt die wissenschaftliche Mittheilung und der literarische Verkehr erleichtert und befördert wurde.

Wundern wird man sich nicht, daß nun auch neue wissenschaftliche Anstalten ins Leben gerufen wurden, wodurch dieses wissenschaftliche Leben gepflegt und fortgebildet werden sollte. In unseren Abschnitt fällt (vergl. S. 349) die Stiftung der Universitäten zu Greifswalde 1456, zu Ingolstadt 1459, zu Basel 1460, zu Tübingen 1477, zu Upsala 1477, zu Copenhagen 1479, zu Wittenberg 1506, zu Frankfurt a. d. O. 1506. Aus der Stiftung dieser Anstalten gieng der für diese Zeit so bedeutende Gewinn hervor, daß durch das Daseyn so vieler von einander unabhängiger gelehrter Institute die Freiheit und Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Bestrebungen gesichert und gefördert, ein edler Wetteifer angefacht und genährt wurde.

Aber die Gunst des Schicksals hatte sich noch nicht erschöpft. Gleichsam um die aufgeregten Geister zu warnen und zu bewahren, daß sie sich nicht in dem Interesse für die Vergangenheit und in dem gelehrten Studium derselben versenken und verlieren, und von der Wirklichkeit und Gegenwart abgewendet abermals eine einseitige und für das Leben unfruchtbare Richtung nehmen möchten, läßt das Schicksal alsbald die Entdeckung der neuen Welt (im Westen und Osten) folgen, ein Ereigniß, welches auf der einen Seite für die Kenntniß des Menschen, der Natur und der Erde außerordentlich bereichernd war, auf der anderen Seite die praktische Thätigkeit der Völker auf bisher ungewohnte Weise und in bisher ungewohntem Grade in Anspruch nahm, den Verkehr des Lebens vermehrte, und auf die Gestaltung der inneren und äußeren Verhältnisse der europäischen Staaten einen immer tiefer eingreifenden Einfluß hatte.

Der allgemeine Charakter dieses Abschnitts läßt sich zum Schlusse so bezeichnen:

Der Geist erwacht zum Bewußtseyn seiner bisherigen äußeren zeitlichen Abhängigkeit und Gebundenheit, und seiner wesentlichen inneren Freiheit; daher das Streben, inneres und äußeres Leben von den Fesseln des Mittelalters zu befreien;

Digitized by Google

außerordentliche Rührigkeit, Emſigkeit, Arbeitſamkeit, Erfindſamkeit, um verſchiedenartige Beförderungsmittel für ein erneuertes geiſtiges Leben ſich zu gewinnen und anzueignen, etwa wie nach einem einſamen, zurückgezogenen Winterleben mit dem Eintritte des Frühlings alle Kräfte ſich regen, um in gegenſeitiger Mittheilung, wechſelſeitigem Austauſch von Erfahrungen, Gedanken und Planen gemeinſame Geſchäfte zu unternehmen.

Uebrigens werden wir allerdings noch keine Arbeiten mit entſchiedener wiſſenſchaftlicher Richtung und in ſyſtematiſcher Form erwarten dürfen, wohl aber die Vorbereitungen und Anfänge ſolcher Arbeiten in mannigfaltiger Form und Abſicht.

Die Männer, die zu Anfang unſeres Abſchnitts die Hauptrichtungen von dem Gang der Geſchichte der Philoſophie bezeichnen, ſind

1. Wilhelm Occam, geb. in England, wurde ein Schüler des Duns Scotus, trat in den Franciscaner-Orden und lehrte ſeit dem Anfang des vierzehnten Jahrhunderts die Theologie zu Paris. Außerdem vertheidigte er die Rechte der fürſtlichen Gewalt gegen die Päbſte. Er ſtarb 1347 zu München. Man gab ihm die Beinamen: Doctor invincibilis, singularis et venerabilis inceptor.

2. Raimund von Sabunde, geb. in Barcelona, lehrte in der erſten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts die Medicin, Philoſophie und Theologie zu Paris.

3. Johann Gerſon, geb. 1363 zu Gerſon oder Jerſon, in der Nähe von Rheims; ſein wahrer Geſchlechtsname iſt Charlier. Er ſtarb als Kanzler der Univerſität zu Paris im Jahr 1429.

Von den ſpäteren heben wir hier nur

4. Johann Reuchlin (Capnio) heraus, um etwas ausführlichere Nachricht von ihm zu geben.

Derſelbe wurde geboren a. 1455 zu Pforzheim, hatte das Glück, mit den Söhnen des damaligen Markgrafen von Baden unterrichtet zu werden. In Geſellſchaft derſelben machte er dann 1473 eine Reiſe nach Paris, wo er die griechiſche und von Johann Lapidanus, einem Deutſchen, Lehrer der Theologie zu Paris, auch die ebräiſche Sprache lernte, und die ariſtoteliſche Philoſophie aus den Quellen ſtudirte. Dieſe Studien ſetzte er

Digitized by Google

dann a. 1475 in Basel fort, wo er das erste lateinische Wörterbuch in Deutschland unter dem Titel: Vocabularius breviloquus schrieb, auch Unterricht in der griechischen Sprache und in der Philosophie nach den Schriften des Aristoteles gab.

Der Neid vertrieb ihn, er gieng nach Frankreich, studirte die Rechtsgelehrsamkeit in Orleans und Poitiers, und erhielt darin den Doctorsgrad auf der Tübinger Universität, wo er den 9. December 1481 inscribirte.

Durch deutsche Edelleute, die er in Frankreich unterrichtet hatte, wurde er mit dem Grafen von Württemberg Eberhard im Bart bekannt, der ihn a. 1482 auf einer Reise nach Italien als Secretär mitnahm.

Auf dieser Reise schon lernte er mehrere Gelehrte kennen; auf einer zweiten Reise nach Italien besuchte er zu Florenz den Grafen Johannes Picus, der ihm die erste Liebe zur orientalischen Literatur einflößte und Sehnsucht nach der Kenntniß der Cabbala erweckte. Diese Sehnsucht mehrte sich durch die Bekanntschaft, die er mit dem jüdischen Leibarzt des Kaisers Friedrich III. machte. Dieser brachte ihn in der Kenntniß des Ebräischen soweit, daß er die cabbalistischen Lehren aus der Quelle studiren konnte. Ihm hat man es vornehmlich zu verdanken, daß der Plan, den die cöllnischen Theologen in Verbindung mit einem getauften Juden, Johann Pfefferkorn, ausführen wollten, die ganze jüdische Literatur, außer dem A. T., zu vernichten, und dadurch die allgemeine Bekehrung der Juden zum Christenthum zu erleichtern, vereitelt wurde.

Nach dem Tode des Herzogs, 24. Februar 1496, mußte Reuchlin, aus Furcht vor den Räthen des neuen Herzogs Eberhards des Jüngeren, flüchten; er gieng nach Heidelberg, kam nachher, nachdem Eberhard der Jüngere der Regierung entsetzt worden war, wieder (a. 1499) zurück, wurde 1502 schwäbischer Bundesrichter, und blieb in diesem Amte elf Jahre. Im Jahre 1519, in Folge der unter Ulrich eingebrochenen Unruhen, wanderte er nach Ingolstadt. Hier wurde er (1520) Lehrer der griechischen und ebräischen Sprache, erhielt bald einen Ruf nach Tübingen; folgte zwar demselben, starb aber schon 1522 zu Stuttgart. Durch seine Gelehrsamkeit und Freimüthigkeit erwarb er sich viele Freunde, unter denen Franz von Sickingen

Digitized by Google

der tapferste, Ulrich von Hutten der geistreichste und witzigste war. —

Die übrigen werden, um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, später genannt werden.

II. Geschichte der Philosophie.

1. Wilhelm Occam.

Dieselbe beginnt mit Wilhelm Occam, der in zweierlei Hinsicht, in kirchlicher und wissenschaftlicher, nicht unpassend inceptor genannt wird.

Nachdem mancherlei mehr oder weniger subtile Versuche gemacht worden waren, den Streit und Gegensatz zwischen Nominalismus und Realismus auszugleichen und der Theorie des letzteren die nähere Bestimmung zu geben,* nahm Occam den Nominalismus wieder im Sinne des Johann Roscellin (S. 312) auf, indem er behauptete, das Allgemeine sey nur ein durch Abstraction entstandenes Gebild der Seele. Diese Ansicht hieng mit dem Fundamentalsatz seiner ganzen Erkenntnißlehre zusammen, daß alles Wissen und alle Wissenschaft von der Anschauung oder Wahrnehmung ausgehe. Man hat hier die erste offenbare Anregung des Empirismus. In Folge davon lehrte Occam, daß der Verstand allen Stoff zum Denken vermittelst der Sinne erhalte, daß in der Wahrnehmung allein die Gewißheit von der Realität eines Objectes liege, daß die (allgemeinen) Begriffe theils willkührlich seyen, theils nur als Zeichen für eine Mehrheit von Einzelnwesen Bedeutung haben, daß auch die Grundsätze aus der Erfahrung bald aus der einzelnen, bald durch Induction aus mehreren geschöpft seyen. Mit diesem Empirismus des Occam hängt dann seine skeptische Kritik in Beziehung auf Theologie und die Art und Weise zusammen, wie er die Psychologie behandelte.

In der ersteren Beziehung sagt er, das Daseyn Gottes sey weder an sich gewiß, noch könne es aus der Erfahrung evident erkannt werden, auch die Beweise geben keine Gewißheit, sondern

* Vergl. insbesondere die Nachrichten, die Johann von Salisbury in seinem Metalogicus Lib. II. Cap. 17 ff. giebt.

Digitized by Google

nur Wahrscheinlichkeit, und das Daseyn Gottes sey demnach ein Glaubensartikel.

In der Psychologie behauptete er, die Fragen über das Wesen der Seele, ob es immateriell, untheilbar und unzerstörbar sey, lassen sich nicht entscheiden; was wir allein haben, sey das Bewußtseyn unseres Denkens und Wollens. In der Lehre von den Vermögen der Seele bestreitet er hauptsächlich die Trennung der verschiedenen Vermögen, als wirklich von einander verschiedener Kräfte, indem er darauf hinweist, daß es nur verschiedene, durch verschiedene Verhältnisse und Beziehungen bedingte Thätigkeiten eines und desselben Prinzipes seyen. Insbesondere bestritt er die gewöhnliche Ansicht von der Genesis der sinnlichen Wahrnehmung.

Neben manchen Gegnern hatte er viele Anhänger, und die Parthei der Nominalisten war nun die stärkere. Sie waren als solche (wie schon früher S. 315 ausgeführt wurde) Gegner der scholastischen Philosophie und bildeten den aufgeklärteren Theil der philosophischen Theologen. Es ergiengen daher mehreremal im vierzehnten Jahrhundert (1339, 1340) und dann zu Anfang des fünfzehnten (1409) von dem Pabste und der Pariser Universität Decrete gegen den Nominalismus und seine Anhänger. Die Lehrer und die Studirenden mußten sich eidlich verpflichten, die Schriften der Nominalisten weder privatim noch öffentlich zu lesen; die Schriften selbst wurden, wo man sie fand, hinweggenommen, verbrannt oder wenigstens an Ketten gelegt. Ein solches Verbot ergieng in Paris noch 1473, wurde aber 1481 zurückgenommen. Neben diesem Gegensatz zwischen Realisten und Nominalisten ist eine bemerkenswerthe Erscheinung die natürliche Theologie des

2. Raimund von Sabunde.

Sein Werk hat den Titel: Theologia naturalis sive liber creaturarum. Die Hauptgedanken desselben möchten etwa folgende seyn:

Der Mensch hat von Gott zwei Bücher erhalten, das Buch der Geschöpfe oder der Natur, und das Buch der Offenbarung oder der h. Schrift, welche zwei Bücher, weil sie einen und denselben Urheber haben, einander ihrem Inhalt nach nicht wider-

Digitized by Google

ſprechen können. In dem erſteren Buche, das dem Menſchen urſprünglich bei der Schöpfung gegeben wurde, iſt jedes Geſchöpf ein vom Finger Gottes geſchriebener Buchſtabe, ſo daß vermittelſt der Zuſammenſetzung dieſer Buchſtaben der Menſch die ihm unentbehrlichen Erkenntniſſe gewinnen kann. Dieſes Buch iſt allgemein für Alle, es kann nicht vertilgt, auch nicht verfälſcht werden. Aber doch kann kein Menſch in demſelben leſen und aus demſelben weiſe werden, wenn er nicht von der Erbſünde gereiniget und von Gott erleuchtet iſt. Ebendeßhalb gab Gott dem Menſchen, weil er erblindet war, auch das zweite Buch. Dieſes iſt aber freilich nicht für Alle, ſofern nur die Kleriker darin leſen können; auch iſt es der Verfälſchung, dem unrichtigen Verſtändniß, der falſchen Auslegung ausgeſetzt. — Indem Raimund das Verhältniß dieſer zwei Bücher zu einander auf ſolche Weiſe beſtimmt, iſt man zweifelhaft, ob er von der darin liegenden Inconſequenz ein Bewußtſeyn gehabt, oder der allgemein herrſchenden Anſicht zu lieb dieſe Inconſequenz ſich mit Bewußtſeyn erlaubt habe.

Indeſſen erklärt er das Buch der Natur wirklich, um daraus die Erleuchtung des Verſtandes und die Belebung des Willens zum Guten zu ſchöpfen. Er macht darauf aufmerkſam, daß in der Natur eine Stufenleiter der Weſen iſt und vergleicht dann den Menſchen mit allen übrigen Creaturen, um auf dieſem Wege den Menſchen und vom Menſchen aus Gott zu erkennen. Die Stufenleiter der Weſen iſt aber folgende:

Einige Weſen *ſind*, andere ſind und *leben*, andere ſind und leben und *empfinden*, andere endlich ſind, leben, empfinden und *denken*. Dieß iſt die höchſte Stufe, denn über dem Denken, welches Vernunft und freien Willen in ſich begreift, iſt nichts Höheres. Auf dieſer höchſten Stufe der Creaturen ſteht der Menſch, der Alles, was den Dingen auf den niedrigeren Stufen zukommt, harmoniſch in ſich vereiniget. Da jedoch der Menſch ebenſowenig ſich ſelbſt, als einem anderen Dinge ſein Weſen gegeben hat, überhaupt kein Weſen ſich ſelbſt begränzen und abmeſſen kann; ſo muß ein höheres Weſen ſeyn, welches allen Dingen ihr Maaß und ihren Grad beſtimmt hat und alle auf der unveränderlichen Stufe ihres Weſens erhält. Dieſes Weſen iſt das erſte (abſolute) Seyn und hieraus folgen alle übrigen

Digitized by Google

Beſtimmungen. Nämlich das Seyn Gottes iſt von dem Nichtſeyn oder von dem Nichts unendlich entfernt, ſchließt das Nichtſeyn (abſolute) aus; er hat Alles, was er hat, ohne Maaß, Gränze und Schranke; er iſt das abſolut-vollkommene Weſen, als ſolches einfach, unveränderlich, ewig. Er iſt Einer; denn beſſer, ſtärker und würdiger iſt es, nach der Einheit zu ſtreben, als nach der Verſchiedenheit und Mehrheit; denn das Streben nach der Einheit iſt Streben nach dem Seyn, nach dem Guten, nach der Stärke und Erhaltung, das Streben nach der Verſchiedenheit und Mehrheit hingegen ein Streben nach dem Nichtſeyn, nach dem Uebel und der Theilung, nach der Schwäche und Zerſtörung.

Was das Verhältniß Gottes zu der Welt betrifft, ſo ſucht Raimund die zwei Sätze zu vereinigen, daß Alles aus Gott, als dem abſolut-vollkommenen Weſen, iſt, und Gott alle Dinge aus Nichts hervorgebracht hat.

Gott hat aber die Welt hervorgebracht, nicht als wenn er der Welt bedürfte, ſondern damit das vollkommene, mangelloſe Seyn, ohne ſich zu mindern, einem Anderen außer ihm ſich mittheile, daß das erſchaffene Seyn an dem ewigen Seyn Theil nehme, mit dem unveränderlichen vereiniget und in ihm vollkommen werde, und ſo die Güte des vollkommenſten und beſten Weſens ſich offenbare.

Mit dieſer Lehre von der Weltſchöpfung verbindet Raimund den Verſuch, die Trinität philoſophiſch zu begreifen.

Die Schöpfung der Welt, ſagt er, iſt ein künſtleriſches Produciren Gottes, ſofern die Dinge nicht realiter in Gott, auch nicht ihm weſentlich gleich ſind. Wie aber bei dem Menſchen außer dem künſtleriſchen Produciren auch ein natürliches iſt, wodurch er aus ſeinem eigenen Weſen ein ihm gleiches hervorbringt, ſo muß bei Gott ein ſolches natürliches Produciren ſeyn, wodurch er aus ſich ſelbſt ſich ſelbſt hervorbringt, und ebendieſe Production iſt die weſentliche, urſprüngliche, eigenthümlich-innere. Dieſelbe iſt aber von zweierlei Art, die eine durch den Verſtand, die andere durch den freien Willen; durch die erſte wird der Sohn als das Ebenbild Gottes erzeugt, durch die andere der h. Geiſt als die Liebe, die aus der Selbſtanſchauung entſpringt und (inſofern) vom Vater und vom Sohne ausgeht.

Mit dieſer natürlichen Theologie ſteht die ethiſche Lehre des

Digitized by Google

Raimund in der genauesten Verbindung, und mit dieser wieder die Lehre von Gott und die von der Unsterblichkeit.

Weil nämlich mit dem Verdienste Belohnung und mit der Schuld Strafe nothwendig zusammenhängt, der Mensch aber sich selbst weder belohnen noch bestrafen kann; so muß ein höheres Wesen seyn, das ihn den Handlungen gemäß belohnt und bestraft; sonst wären diese und damit das ganze Universum zwecklos, sofern der Mensch das Hauptglied und der Zweck der übrigen Schöpfung ist. Dieses höhere Wesen muß alle Handlungen der Menschen, auch ihre geheimsten Gedanken und Wünsche in Einer Klarheit und Vollständigkeit erkennen, sein Wissen muß also unendlich seyn, ebenso seine Gerechtigkeit, um nur nach Schuld und Verdienst urtheilen, endlich seine Macht, um die Urtheile vollziehen zu können. Da ferner der Mensch die Belohnungen und Strafen, die er durch seine Handlungen verdient, während dieses Lebens nicht vollständig erhält, mit dem Tode aber Schuld und Verdienst nicht aufhören; so folgt daraus die Unsterblichkeit.

In der Lehre von der Tugend und den Pflichten geht Raimund davon aus, daß der Mensch Alles von Gott empfangen hat, und daher auch das Beste und Edelste, was er von sich selbst geben kann, zurückzuerstatten verbunden ist. Dieses Edelste und Beste, was der Mensch mit voller Freiheit geben kann, ist die Liebe Gottes, die nach der Aehnlichkeit und Vereinigung mit Gott strebt und die Liebe anderer Menschen zur Folge hat.

Dieses System des Raimund ist insofern höchst interessant und geschichtlich merkwürdig, als es ein Versuch ist, die christliche Religion (und zwar, wie sie in den kirchlichen Dogmen aufgefaßt ist) rein aus Prinzipien der Vernunft zu deduciren und darauf zu gründen, also die vollkommene Identität der reinen Vernunft-Religion und der positiven christlichen Religion, also der Vernunft und der Offenbarung nachzuweisen. Damit ist Raimund noch über die Aufgabe, welche selbst die liberalsten Scholastiker sich gesetzt hatten, weit hinausgegangen, und hat sozusagen einen Gedanken anticipirt, der erst in viel späterer Zeit sich mit der vollen Klarheit und Entschiedenheit geltend zu machen versuchte.

Eine dritte merkwürdige Erscheinung ist auch in diesem Abschnitt der Mysticismus. Es gehören demselben ausgezeichnete

Digitized by Google

Männer an: Johannes Tauler, ein Dominikaner, zu Cöln, nachher zu Straßburg, geſtorben 1361, welcher theils durch Schriften, theils durch Predigten mächtig auf ſein Zeitalter wirkte; eine Ausgabe ſeiner Predigten im unveränderten Text erſchien in Frankfurt a. M. 1827; Heinrich Suſo, gleichfalls ein Dominikaner, geboren zu Conſtanz und geſtorben zu Ulm a. 1365 (vergleiche: Heinrich Suſo's Leben und Schriften, von Melchior Diepenbrock, mit einer Einleitung von J. Görres, Regensburg 1829); endlich Thomas Hamerken oder Malleolus, gewöhnlich: Thomas von Kempen, nach ſeinem Geburtsort, Kempen, einem Städtchen in der Nähe von Cöln, geboren 1380, geſtorben 1471; ihm wird die immer noch beliebte Schrift: de Imitatione Christi zugeſchrieben.* Ein neues, eigenthümliches Verdienſt um den Myſticismus erwarb ſich aber

3. Johann Gerſon,

inſofern er das Weſen des Myſticismus, ſeinen Grund und ſein Verhältniß zur Speculation philoſophiſch, zunächſt pſychologiſch zu begreifen ſuchte, hauptſächlich in ſeinen Considerationes de mystica theologia (vergl. S. 354).

Die myſtiſche Theologie (Gotteslehre) gründet ſich auf innere Erfahrungen und Wahrnehmungen, welche fromme Seelen haben, und iſt inſofern Philoſophie, weil jede aus Erfahrung geſchöpfte Wiſſenſchaft Philoſophie iſt, und zwar die wahre Philoſophie, weil die inneren Erfahrungen in Abſicht auf ihren Gegenſtand und ihre Gewißheit vollkommener ſind, als die äußeren. Ebendeßhalb bedarf es, um das Weſen der myſtiſchen Theologie deutlich einzuſehen, einer gründlichen Erkenntniß der menſchlichen Seele und ihrer verſchiedenen Wirkungen.

* Nach einer anderen erſt in der neuſten Zeit aufgeſtellten Anſicht iſt er aber nicht der Verfaſſer, ſondern nur der Abſchreiber. Der Verfaſſer vielmehr der Mönch Johann Gerſon aus Cabanaco, und das Buch zwiſchen 1220—1240 ſchon zu Vercelli, wohin damals die Univerſität von Padua verlegt war, für die Novizen geſchrieben. Vergl. Lanjuinais und Mr. de Gregory, Codex de Advocatis sæculi XIII., de imitatione Christi et contemptu mundi omniumque ejus vanitatum libri IV., fideliter expressus cum notis et variis lectionibus. Paris 1833. Vergl. auch: Michelet, Histoire de France und Histoire de l'Imitation de Jésus-Christ et son véritable Auteur par le Chevalier de Gregory. Paris 1843.

Digitized by Google

Zu dem Ende unterſcheidet Gerſon das Erkenntniß- und das Begehrungs-Vermögen und in jedem drei Stufen der Thätigkeit.

In jenem iſt die unterſte Stufe das ſinnliche Erkenntnißvermögen, welches die ſinnlichen Dinge zum Gegenſtand hat und ſowohl eines äußeren als eines inneren körperlichen Organes bedarf. Die zweite Stufe nimmt die Vernunft ein, welche aus Vorderſätzen Schlußſätze ableitet und aus dem Sinnlichen das Unſinnliche erkennt, ohne eines körperlichen Organes zu bedürfen. Endlich auf der dritten Stufe ſteht das einfache Denkvermögen, d. h. diejenige Erkenntnißkraft, welche unmittelbar von Gott ein gewiſſes Licht aufnimmt, in welchem und durch welches die erſten Prinzipien als wahr gewußt werden, ſobald man nur die Worte verſteht, simplex intelligentia.

Dieſen drei Stufen der Erkenntniß entſprechen drei Stufen des Begehrens, nämlich das ſinnliche Begehren, welches durch die ſinnlichen Empfindungen und Anſchauungen erregt wird und derſelben entſpricht; ſodann das vernünftige Begehren, welches durch die vernünftige Erkenntniß bewegt wird; endlich diejenige begehrende Kraft der Seele, welche unmittelbar von Gott die Hinneigung zum Guten aufnimmt, und hiedurch beſtimmt wird, der Bewegung des Guten zu folgen, ſobald es von der simplex intelligentia erkannt iſt (synteresis). Dieſe Syntereſis entſpricht alſo der simplex intelligentia. Gerſon nennt ſie auch die praktiſche Fertigkeit der Prinzipien, den Funken der Intelligenz, wodurch das vernünftige Weſen zur Liebe des Guten erwärmt wird, den natürlichen Trieb zum Guten, den unvertilgbaren Inſtinkt, den höchſten Himmel in der Begehrungskraft.

Die myſtiſche Theologie iſt nun diejenige, die ſich auf die simplex intelligentia und die derſelben entſprechende Syntereſis gründet, die ſpeculative gründet ſich auf die Vernunft, das Vermögen der Schlüſſe (vermittelte Erkenntniß). Jene kann jeder Glaubige haben, dieſe nur der gelehrte (wiſſenſchaftlich-gebildete); die ſpeculative kann dem Laſter dienen, die myſtiſche nicht, oder nur zufälliger Weiſe, die ſpeculative beunruhiget, die myſtiſche befeſtiget uns in Gott und führt uns aus dem ſtürmiſchen Meere der ſinnlichen Begierden an das feſte Ufer der Ewigkeit. Dieſes geſchieht vermittelſt der Liebe und des Gebets. Die Liebe beſchreibt Gerſon ſo: Sie reißt zu dem Geliebten hin (raptus),

Digitized by Google

bewirkt dadurch Entzückung und Einigung mit dem Geliebten. Jene Hinreißung beſteht darin, daß die höchſte Kraft über die unteren Kräfte erhoben wird, ſodaß die Wirkungen dieſer geſchwächt werden oder gar erlöſchen; die Entzückung findet Statt, wenn die höchſten Kräfte ſo allein thätig ſind, daß weder Vernunft noch Einbildungskraft, noch äußere Sinne, ja bisweilen nicht einmal die natürlichen ernährenden und bewegenden Kräfte in ihre eigenthümlichen Wirkungen heraustreten können. Endlich die Vereinigung des Gemüthes mit Gott iſt eine Umwandlung in der Art, daß, gleichwie die Wärme gleichartige Dinge mit einander vereiniget und ungleichartige von einander trennt, ebenſo die Liebe das Geiſtige und Göttliche im Menſchen von dem Körperlichen und Irdiſchen abſondert und mit Gott, dem Geiſte, verbindet. Ja dieſe Verwandlung betrifft auch den Körper, indem der Gott ähnlich gewordene Geiſt denſelben vergeiſtiget. Die nämlichen Wirkungen, wie die Liebe, hat auch das Gebet.

Dieß iſt der weſentliche Inhalt der theologia mystica des Gerſon, die ein intereſſantes Seitenſtück zu der theologia naturalis des Raimund von Sabunde bildet, wie beide mit einander ein intereſſantes Seitenſtück zu dem Empirismus des Wilhelm Occam ſind. In jeder dieſer drei Erſcheinungen drückt ſich auf eigenthümliche Weiſe ein Streben des Geiſtes nach Emanzipation von demjenigen aus, wodurch er ſich bisher gebunden und beherrſcht fühlte oder wußte, und merkwürdig iſt es, daß das bisher herrſchende Prinzip ſich noch am eheſten mit dem Empirismus ausſöhnen konnte, wenn es ſich entſchließen wollte, in der beſcheidenen Form des Glaubens im Unterſchied von dem Wiſſen aufzutreten. Die theologia naturalis bedurfte zwar noch der Natur, des Endlichen, um ſich an demſelben und vermittelſt deſſelben zum Gedanken und zur Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge zu erheben, aber nicht einer anderen äußeren, objectiven Offenbarung, und rühmte ſich dabei doch der vollkommenen Identität mit der chriſtlichen Lehre; die theologia mystica endlich glaubte ſogar jene Vermittlung entbehren zu können, ſofern ſie in dem Geiſte ein Verhältniß und eine Kraft erkannte, wodurch er fähig ſey, von ſeiner eigenen Innerlichkeit aus und mit derſelben unmittelbar Gott und das Göttliche zu ergreifen.

Digitized by Google

Auch diese drei Erscheinungen deuten auf einen nahen Uebergang des Geistes in ein neues Stadium der Entwicklung.

Gehen wir nun zum fünfzehnten Jahrhundert fort, so wird es nothwendig, die verschiedenen Bestrebungen unter allgemeine Gesichtspunkte zu ordnen, und wir erwähnen zuerst

4. Die Restauration der Philologie,

und verstehen darunter zunächst die Restauration des Studiums der römischen und griechischen Sprache und Literatur; von den orientalischen Studien wird später die Rede seyn.

Schon im vierzehnten Jahrhundert wurde, nicht ohne Anregung griechischer Gelehrten, das Studium der alten klassischen Literatur in Italien neu belebt. Mit Beispiel und Aufmunterung giengen die zwei großen Dichter voran,

Petrarca (1304—1374) und Boccaccio (1313—1375), der einen Griechen, Leontios Pilatos aus Thessalonich, zum Lehrer hatte;

Petrarca, Verfasser mehrerer lateinischer Schriften philosophischen und historischen Inhalts, wußte zuerst die Werke des Cicero so vollständig zu sammeln, wie wir sie bis auf die neuesten Entdeckungen hatten.

Boccaccio hinterließ gleichfalls mehrere lateinische Werke, darunter eines über griechische und römische Mythologie unter dem Titel: Genealogiae Deorum Lib. XV.

Zu Ende des vierzehnten Jahrhunderts (1387) kam der Grieche Manuel Chrysoloras (geboren zu Constantinopel, gestorben 1415 in Constanz) als Gesandter des griechischen Kaisers nach Rom und lehrte (von 1395 an) in verschiedenen Städten, Venedig, Florenz, Rom die griechische Sprache, gab unter dem Titel: Erotemata grammatica eine griechische Grammatik heraus, die nachher Reuchlin und Erasmus bei ihrem Unterricht gebrauchten, und bildete viele ausgezeichnete gelehrte Männer.

Unter seinen Schülern war namentlich Gregorius Tiphernas, der a. 1458 mit Hermonymos von Sparta und Andronikos von Thessalonich nach Paris kam und da Unterricht in der griechischen Sprache ertheilte. Von diesen lernte Reuchlin das Griechische.

An ihn reihen sich an

Digitized by Google

Johannes Argyropylos, der zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts von Conſtantinopel nach Italien kam, an mehreren Orten, namentlich zu Padua, Florenz und Rom Lehrer der griechiſchen Sprache wurde, und als ſolcher die Schriften des Ariſtoteles, auch griechiſche Redner und Geſchichtſchreiber, namentlich den Thucydides erklärte. In Rom hörte Reuchlin die ebengenannten Vorleſungen.

Georgius Gemiſtus Plethon, der a. 1438 nach Florenz kam, hier dem Cosmus von Medici die Liebe zur platoniſchen Philoſophie einflößte, und ihn veranlaßte, die platoniſche Akademie zu ſtiften. Hiedurch und beſonders auch noch durch ſein griechiſch-geſchriebenes Buch über den Unterſchied zwiſchen der platoniſchen und ariſtoteliſchen Philoſophie, erregte er allgemeine Theilnahme für den Platon und die Streitigkeiten, welche bald zum Theil in heftiger Art zwiſchen den Verehrern des Platon und denen des Ariſtoteles geführt wurden.

Auf Seite der erſteren ſtand

der Cardinal Beſſarion, der a. 1438 nach Florenz kam, eine ſchöne Bibliothek griechiſcher Handſchriften ſammelte, die er dem Freiſtaat Venedig zum Geſchenk machte, auch ſich durch Ueberſetzungen griechiſcher Werke einen Namen machte.

Für den Ariſtoteles dagegen waren

Georg von Trapezunt, der an verſchiedenen Orten Italiens die griechiſche Sprache lehrte († 1484), und

Theodor von Gaza, der eine griechiſche Grammatik ſchrieb und Lehrer des Rudolph Agricola war.

Mit den Griechen wetteiferten bald die Italiener theils im Aufſuchen und Sammeln von Handſchriften griechiſcher und römiſcher Werke, theils in den philologiſchen Studien. In der erſten Beziehung war Poggio Bracciolini am glücklichſten, der während der Kirchenverſammlung zu Conſtanz (1414) in dem Kloſter St. Gallen in einem finſteren Thurm die Werke des Quintilian, Lucretius, Vitruvius und viele andere fand. Italiener reisten auch nach Griechenland, um dort griechiſche Handſchriften aufzuſuchen. Durch philologiſche Studien zeichneten ſich Johannes von Ravenna mit ſeinen Schülern aus, ferner Franz Filelfo, Hermolaus Barbarus, ein Venetianer (1454—1493), Angelus Politianus u. ſ. f.

Digitized by Google

Der gelehrte und freimüthige Laurentius Valla, ein Römer, machte von ſeinen ausgezeichneten philologiſchen und hiſtoriſchen Kenntniſſen eine ſehr wichtige Anwendung für Erklärung des N. T. und Reinigung der Kirchengeſchichte von mancherlei Irrthümern.

Unter den Deutſchen regte ſich bald derſelbe Eifer für Wiederherſtellung der philologiſchen und wiſſenſchaftlichen Studien überhaupt.

Die merkwürdigſten Männer ſind

Rudolph Agricola oder Husmann (geb. 1442 in einem Dorfe bei Gröningen in den Niederlanden), ſtudirte zuerſt in Deutſchland, ſodann in Italien Philologie und Philoſophie, ſammelte bedeutende literariſche Schätze und lehrte dann a. 1483 die alte Literatur in Heidelberg.

Ein Schüler von ihm war Hermann von dem Buſche; derſelbe reiste auf den deutſchen Univerſitäten umher und erklärte überall mit vielem Beifall in öffentlichen Vorleſungen alte Dichter, Geſchichtſchreiber und Redner; auch durch Schriften trug er viel dazu bei, die Liebe zur klaſſiſchen Literatur unter den Deutſchen anzufeuern.

Johann Reuchlin, deſſen bereits S. 354 ausführliche Erwähnung geſchehen iſt und noch einmal geſchehen wird. Hier mußte er als einer der gelehrteſten, gründlichſten und geſchmackvollſten Philologen ſeiner Zeit genannt werden.

An dieſe Deutſchen ſchließt ſich

Erasmus an, geb. zu Rotterdam 1467. Er bildete ſich in ſeinem Vaterlande, Frankreich, Italien und England, hielt ſich ſpäter meiſtens zu Baſel auf, um daſelbſt ſeine Schriften drucken zu laſſen. Mit außerordentlichen Sprachkenntniſſen ausgerüſtet, drang er auf die Verbeſſerung der Wiſſenſchaften; deckte die Mängel und Gebrechen der Kirche an Haupt und Gliedern auf, und erwarb ſich ganz beſondere Verdienſte um die Kritik und Erklärung des N. T.

Auf ähnliche Weiſe wirkten in allen Ländern andere Männer.

Soviel von den bedeutendſten Reſtauratoren der claſſiſchen Philologie.

Dieſe Reſtauration der Philologie hatte faſt zur nothwendigen Folge

Digitized by Google

5. Die Reſtauration der griechiſchen Philoſophie,

d. h. Bemühungen, Syſteme der alten griechiſchen Philoſophie zu erneuern, und zwar

a) die ariſtoteliſche Philoſophie.

Die Anhänger derſelben theilten ſich in zwei Partheien, ſogenannte Averrhoiſten, d. h. ſolche, die dem arabiſchen Ueberſetzer und Commentator des Ariſtoteles, Averrhoes (zu Ende des zwölften und Anfang des dreizehnten Jahrh.) folgten, und ſogenannte Alexandriſten, die den Alexander Aphrodiſiäus (zu Ende des zweiten Jahrh.) zum Führer wählten. Die reinere ariſtoteliſche Philoſophie ſuchte Petrus Pomponatius wiederherzuſtellen. Seine Schriften: De immortalitate animi, de Fato, de libero arbitrio, de praedestinatione et providentia Dei beſchäftigten die Zeitgenoſſen ſehr lebhaft.

Aber auch

b) die platoniſche Philoſophie

hatte ihre Verehrer.

Nach dem ſchon genannten Griechen, Pletho, war am berühmteſten Marſilius Ficinus, ein geborner Florentiner, 1433 bis 1499.

Er überſetzte die Werke des Platon, Plotin, Jamblich und Proclus ins Lateiniſche, und ſchon dieß deutet darauf hin, daß es ihm nicht ſowohl um Wiedereinführung der reinen platoniſchen Lehre, als vielmehr um eine aus platoniſcher und alexandriniſcher Lehre gemiſchte Philoſophie zu thun war, welche ſich nach ſeiner Anſicht am leichteſten mit der chriſtlichen Lehre vereinigen ließ.

Endlich darf nicht übergangen werden

6. die Reſtauration orientaliſcher Studien.

Wenn bei den Gelehrten des Mittelalters die Kenntniß des Griechiſchen etwas gar nicht Gewöhnliches war, ſo die Kenntniß des Ebräiſchen eine große Seltenheit. Erſt in unſerem Zeitabſchnitt erwachte auch hiefür ein allgemeineres, lebhafteres Intereſſe und damit hiengen cabbaliſtiſche Studien zuſammen.

Wie die Chriſten zur Kenntniß der Cabbala gelangten, iſt S. 339 ſchon erzählt worden. In unſerem Abſchnitt wurde die

Digitized by Google

Aufmerksamkeit hauptsächlich durch den Umstand auf sie hingelenkt, daß die Anhänger der platonischen Philosophie der von den Kirchenvätern angenommenen Ansicht beipflichteten, wornach Platon seine Weisheit aus den jüdischen Religionsschriften geschöpft haben soll. Dieser Ansicht gemäß legten sie sich eifrig auf das Studium der ebräischen Sprache und Literatur, und gewannen insbesondere für die Cabbala eine große Verehrung. Diese Tendenz hatte besonders Johann Pico, Herr von Mirandula u. s. w., geboren 1463, gestorben 1494. Von diesem gieng sie auf Reuchlin (s. S. 355) über, welcher durch zwei Schriften: De verbo mirifico Lib. III. Basel 1494 und De arte cabbalistica Lib. III. Hag. 1517. 1530 am meisten dazu beitrug, diese Studien in Deutschland zu verbreiten, wo sie von nun an auch ihren Hauptsitz hatten. Auch bei Reuchlin gieng die Neigung zur Cabbala von dem Bestreben aus, die pythagoreische und platonische Philosophie wiederherzustellen; denn auch er huldigte der Meinung, daß diese Systeme der Philosophie ein Ausfluß des Judenthums seyen, und hoffte daher in der Cabbala den Schlüssel zu denselben zu finden.

Damit glauben wir das Wichtigste aus der Geschichte der Philosophie dieses Abschnitts angeführt zu haben, und gehen nun zur

III. Schlußbetrachtung.

Dieselbe hat die Folgen ins Auge zu fassen, welche aus der bereits dargestellten Restauration der Philologie (im weiteren Sinne) und der alten Philosophie hervorgiengen, indem sie ebendamit in die Geschichte des folgenden Abschnitts hinüberleitet.

Sehen wir nun von den äußeren Bedingungen und Verhältnissen ab, so bleibt der sehr bedeutende Umstand übrig, daß die Elemente des wissenschaftlichen Lebens, die bisher an einander und durch einander gebunden waren und in diesem Verhältnisse weder zu einer vollständigen und reinen Entwicklung für sich, noch zu einer tiefer eindringenden Wechselwirkung mit einander gelangen konnten, jetzt auseinander traten. Diese Elemente waren kirchlich-dogmatische Theologie und griechisch-römische Philosophie. Die letztere war viele Jahrhunderte lang im Allgemeinen und

Digitized by Google

Wesentlichen der ersteren untergeordnet und von der ersteren abhängig — gleichsam als Werkzeug ihr dienend. In diesem Verhältnisse konnte sie aber nur solange bleiben, als sich die Kenntniß derselben in dem beschränkten und armseligen Zustand befand, den wir kennen gelernt haben. Sobald sie in ihrem ganzen Umfang und in ihrer eigenthümlichen Gestalt, entkleidet von fremdem Gewande, sich der Anschauung und dem Studium darbot, mußte anerkannt werden, daß sie einen Werth für sich habe, d. h. ohne Beziehung auf christliche Religion und Theologie. Anfangs behandelte man sie allerdings blos als Gegenstand historischer Studien; man interpretirte die alten Philosophen, gab sich Mühe, ihre wissenschaftlichen Theorieen herauszufinden, darzustellen und wohl auch wieder geltend zu machen. Allein bald mußte man, besonders im Gegensatz gegen die kirchlich-dogmatische Theologie, zu dem Bewußtseyn kommen, daß die Systeme griechisch-römischer Philosophie die Repräsentanten des sogenannten natürlichen Verstandes und der sogenannten natürlichen Vernunft seyen, wie diese sich in früheren Zeiten vermittelst der Sprache in der Form der Wissenschaft entwickelt und ausgebildet haben. Hieran knüpfte sich unwillführlich die klare oder zuerst nur dunkle Ueberzeugung, daß die Entwicklung jenes Verstandes und jener Vernunft mit jenen Systemen des Alterthums nicht abgeschlossen seyn könne; und diese Ueberzeugung gieng ebenso unwillführlich in das Streben über, dem natürlichen Verstand und der natürlichen Vernunft auch fernerhin ihre Entwicklung zu geben oder nur zu gewähren.

Wenn dieses an sich schon eine bedeutende, tief eindringende Wendung des wissenschaftlichen Lebens war; so wurde sie es noch mehr vermöge der Rückwirkung auf das andere Element. Die Urkunden der kirchlich-dogmatischen Theologie sind in eben den Sprachen verfaßt, deren gründliches Studium nun begann. Es konnte demnach nicht anders geschehen, als daß man die neuen Sprachkenntnisse auch auf diese Quellen der Theologie anwendete; und hier machte man nun eine ähnliche Entdeckung, wie auf dem Gebiete der Philosophie. Hatte man sich zu nicht geringem Erstaunen überzeugt, daß in den Schriften des Aristoteles etwas ganz anderes enthalten sey, als in den Uebersetzungen und Commentarien, die im Gebrauch waren, vorlag, daß diese

Digitized by Google

durch mancherlei Fehler und Irrthümer entſtellt ſeyen, daß es ſich mit der griechiſch-römiſchen Philoſophie und Literatur überhaupt ganz anders verhalte, als man bisher ſich vorgeſtellt und gewähnt hatte; ſo überzeugte man ſich ebenſo, daß in der kirchlich-dogmatiſchen Theologie der Sinn und Inhalt des A. und N. Teſtaments, ja ſelbſt der ſpäteren Schriften und Dokumente auf vielfache Weiſe verfehlt und entſtellt ſey.

Man fieng alſo nun auch hier an, mit den Waffen der gründlichen Sprachkunde und des prüfenden Verſtandes zu läutern und aufzuräumen. Die Autorität des Beſtehenden war erſchüttert, und es blieb, nachdem man alles Fremdartige entfernt hatte, der Begriff einer geſchichtlichen und individuellen außerordentlichen Offenbarung Gottes übrig.

So traten, wie geſagt, die Elemente, die bisher gebunden geweſen waren, aus einander und ſtellten ſich zuletzt in den Gegenſätzen von Vernunft und Offenbarung, Philoſophie und geſchichtlichem Glauben dar. Das Verhältniß zwiſchen dieſen zwei Gegenſätzen ſchien nun freilich im Weſentlichen daſſelbe zu ſeyn und bleiben zu können, wie es bisher geweſen war, ſo nämlich — daß die Vernunft und Philoſophie die höhere Autorität der Offenbarung und des Glaubens anzuerkennen und ſich derſelben zu unterwerfen habe. Allein es hatte ſich doch ſehr verändert: Einmal hatte ſich nun die Vernunft und Philoſophie entſchieden emancipirt, ein eigenes, der chriſtlichen Offenbarung ſogar geſchichtlich vorangegangenes Gebiet gewonnen, auf welchem ſich Erſcheinungen darboten, die ebenſo groß an Umfang, als reich und bedeutungsvoll an Inhalt waren; der Luſt, auf dieſem Gebiete zu verweilen und es fernerhin anzubauen, gab man ſich um ſo unbedenklicher hin, da man das andere Gebiet, nachdem es ausgeſchieden worden war, in ſeinem Werth für ſich fortbeſtehen laſſen konnte; für's andere hatte Verſtand und Vernunft nun einmal das Geſchäft übernommen, dasjenige, was für göttlich-beglaubigte Religion galt, zu beleuchten, zu prüfen und zu läutern — und ſo hatte die Philoſophie nicht nur Unabhängigkeit und Selbſtſtändigkeit gewonnen, ſondern ſie ſchien ſogar eine gewiſſe Superiorität errungen zu haben.

Um ſich in dieſem neuen Verhältniſſe feſtſetzen, um es behaupten zu können, dazu bedurfte es, was die äußeren Bedin-

Digitized by Google

gungen betrifft, der politischen und kirchlichen Freiheit, d. h. der Unabhängigkeit von äußerer Autorität und Beherrschung, und anlangend das Wissenschaftliche an sich eines gründlichen Studiums des menschlichen Geistes nach seinen Anlagen, Kräften und Beziehungen, einer hierauf gegründeten wahren und klaren wissenschaftlichen Methode (denn den bisherigen Wegweiser und Leiter hatte man verloren oder abgelehnt), endlich gründlicher geschichtlicher Studien, und der nothwendigen Vorkenntnisse für eine Natur-Philosophie, welche einen so wesentlichen Theil der gesammten Wissenschaft ausmacht, also umfassender und gründlicher mathematischer und physikalischer Kenntnisse; und gerade mit solchen Bestrebungen, Untersuchungen, Entdeckungen und Erfindungen eröffnet sich die Geschichte der Philosophie im folgenden Abschnitt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Anhang zum Erſten Bande.

1. Literatur zur Geſchichte der Philoſophie.
2. Synchroniſtiſche Tabelle.

Digitized by Google

Digitized by Google

Literatur

zur Geſchichte der Philoſophie in der erſten Periode.

S. Karsten, Philosophorum veterum, praesertim qui ante Socratem floruerunt operum reliquiae. Amstelod. 1837.

L. Peller & H. Ritter, Historia philosophiae Graeco-Romanae e fontium locis contexta, 1838.

A. B. Kriſche, Forſchungen auf dem Gebiete der alten Philoſophie. Bd. I. Die theologiſchen Lehren der griechiſchen Denker, Göttingen 1840.

N. J. Schwarz, Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne. Liège 1842.

H. Ritter, Geſchichte der joniſchen Philoſophie. Berlin 1821.

F. Panzerbieter, de Diogenis Apolloniatae vita et scriptis. Meining. 1823.

F. Schleiermacher, über Diogenes von Apollonia (Abh. d. k. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin 1811. — In den philoſophiſchen und vermiſchten Schriften Bd. II. Berlin 1838. S. 149.)

— — Herakleitos, der Dunkle von Epheſos, dargeſtellt aus den Trümmern ſeines Werkes und den Zeugniſſen der Alten. (Muſeum der Alterthumswiſſenſchaft B. I. St. 3. — In den philoſ. und vermiſchten Schriften Bd. II. Berlin 1838. S. 1.)

— — Ueber Anarimandros (Abh. d. k. A. d. W. zu Berlin 1812. — In den philoſ. u. verm. Schriften B. II. Berlin 1838. S. 171).

J. T. Hemsen, Anaxagoras Clazomenius, Götting. 1821.

E. Schaubach, Anaxagorae fragmenta. Lips. 1827.

F. J. Clemens, de philosophia Anaxagorae Clazomenii. Berol. 1839.

Fr. Breier, die Philoſophie des Anaragoras von Klazomenä nach Ariſtoteles. Berlin 1840.

F. Schleiermacher, über das Verzeichniß der Schriften des Demokritos bei Diogenes Laertius (Abh. d. k. A. d. W. zu Berlin 1815. — Literariſcher Nachlaß zur Philoſophie. Bd. I. Berlin 1835. S. 293).

Digitized by Google

F. G. A. Mullachius, Democriti Abderitae operum fragmenta. Berol. 1843.

Jamblichus, de Vita Pythagorica ed. Kiesling. Lips. 1815.

H. Ritter, Geschichte der pythagoreischen Philosophie, Hamburg 1826.

E. Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der pythagoreischen Metaphysik, Jena 1827.

A. B. Krische, de Societatis a Pythagora conditae scopo politico Götting. 1830.

A. Böckh, Philolaus des Pythagoreers Lehren, Berlin 1819.

A. Wendt, de rerum principiis secundum Pythagoreos, Lips. 1827.

Ch. A. Brandis, über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker (Rheinisches Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie, Jahr. II., 1828. Heft 2).

O. F. Gruppe, über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer, Berlin 1840.

Chr. Aug. Brandis, Comment. Eleaticarum Prs. I. Altona 1813.

G. G. Fülleborn, Xenophanes, ein Versuch (in seinen: Beiträge zur Geschichte der Philosophie, St. 1. Nr. 3).

— — Fragmente aus Xenophanes Gedicht περὶ φυσεως (Beiträge u. s. w., Stück 7. Nr. 1).

— — Parmenides Fragmente gesammelt und erläutert (Beiträge St. 6 u. 7).

S. Karsten, Xenophanis Colophonii Carminum reliquiae. Brüssel 1830.

A. Peyron, Empedoclis et Parmenidis Fragmenta, Lips. 1810.

F. G. Sturz, Empedocles Agrigentinus. Lips. 1805.

H. Ritter, über die philosophische Lehre des Empedokles (Wolf's literarische Analecte St. IV.).

H. Roller, die griechischen Sophisten zu Sokrates und Plato's Zeit. Stuttgart 1832.

H. E. Foss, de Gorgia Leontino, 1828.

F. Schleiermacher, über den Werth des Sokrates als Philosophen (Abh. d. k. A. d. W. zu Berlin 1815. — Philos. u. verm. Schriften Bd. II. Berlin 1838. S. 287).

G. Wiggers, Sokrates als Mensch, als Bürger und als Philosoph, 1807. 2te Aufl. 1811.

F. Delbrück, Sokrates 1819.

Chr. Brandis, zwei Abhandlungen in dem Rheinischen Museum für Jurisprudenz u. s. w. Jahrg. I. Heft 1 u. 2, 1827. u. Jahrg. II. Heft 1, 1828.

Heinsius, Sokrates nach dem Grade seiner Schuld zum Schutz gegen neuere Verunglimpfungen. Leipzig 1839.

J. W. Hanne, Sokrates als Genius der Humanität. Braunschweig 1841.

C. F. Baur, das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus (Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1837. Heft 3).

Digitized by Google

J. H. E. O. Hummel, de theologia Socratis. Götting. 1839.

J. Did. van Hoëvell, de Xenophontis Philosophia. Groning. 1840.

A. Wendt, de philosophia cyrenaica. Götting. 1842.

Ph. G. v. Heusde, Characterismi Principum Philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis. Amstelod. 1839.

F. Aſt, Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816.

J. Socher, über Platons Schriften, München 1820.

F. Schleiermacher, Platons Werke überſetzt (beſonders die Einleitungen zu den Dialogen) Bd. I., 1. u. 2. Abth. Bd. II., 1. u. 2. Abth. Bd. III., 1. Abth. Berlin 1817—1828.

F. Delbrück, Platon. Eine Rede. 1819.

— — Vertheidigung Platos gegen einen Angriff auf ſeine Bürgertugend. Bonn 1828.

H. Richter, de Ideis Platonis, Lips. 1827.

Ph. G. van Heusde, Initia philosophiae Platonicae. Vol. I. et II. Traj. ad Rhen. 1827 et 1831.

A. Ruge, die Platoniſche Aesthetik. Halle 1833.

C. Ackermann, das Chriſtliche in Plato und in der platoniſchen Philoſophie. Hamburg 1835.

L. Ogienski, Perikles et Plato. Vratislaviae 1838.

Ed. Zeller, platoniſche Studien. Tübingen 1839.

F. A. Trendelenburg, Platonis de Ideis et Numeris doctrina.

J. A. Schwalbé, Platon, le Parménide traduit et expliqué. Paris et Leipzig 1841.

Schmidt, Platons Parmenides als dialektiſches Kunſtwerk dargeſtellt. Berlin 1821.

J. Bitharz, Ist Plato's Speculation Theismus? Carlsruhe et Freiburg 1842.

F. Kayser, de Crantore Academico. Heidelberg 1841.

F. N. Titze, de Aristoteles Operum serie et distinctione. Lips. et Prag 1826.

Chr. Brandis, über die Schickſale der ariſtoteliſchen Bücher (Rheiniſches Muſeum u. ſ. w. Jahrg. I. 1827. Heft 3 u. 4).

Kopp, Nachtrag zu dieſer Unterſuchung (Ebendaſelbſt, Jahrg. III. 1829. Heft 1).

A. Stahr, Aristotelia. Halle. Th. I. 1830. II. 1832.

Jourdain, Forſchungen über Alter und Urſprung der lateiniſchen Ueberſetzungen des Ariſtoteles, überſetzt von A. Stahr. Halle 1831.

A. Stahr, Ariſtoteles bei den Römern. Leipzig 1834.

Fr. Bieſe, die Philoſophie des Ariſtoteles. Berlin, Bd. I. 1835. II. 1842.

C. L. Michelet, Examen critique de l'ouvrage d'Aristote, intitulé Métaphysique. Paris et Leipzig 1836.

V. Ph. Gumpoſch, über die Logik und die logiſchen Schriften des Ariſtoteles. Leipzig 1839.

Digitized by Google

J. C. Glaſer, die Metaphyſik des Ariſtoteles nach Compoſition, Inhalt und Methode dargeſtellt. Berlin 1841.

F. A. Trendelenburg, Elementa Logices Aristotelicae. Berol. 1842.

— — Erläuterungen zu den Elementen der ariſtoteliſchen Logik. Berlin 1842.

F. Schleiermacher, über die ethiſchen Werke des Ariſtoteles (Abh. d. k. A. d. W. zu Berlin 1817. — Literariſcher Nachlaß. Zur Philoſophie: Bd. I. 1835. S. 306).

— — Ueber die griechiſchen Scholien zur Nikomachiſchen Ethik des Ariſtoteles (Abh. d. k. A. d. W. zu Berlin 1816. — Philoſ. u. verm. Schriften Bd. II. S. 309).

Schloſſer, die Politik und Oekonomik des Ariſtoteles. Lübeck und Leipzig 1798.

Chr. Garve, die Ethik des Ariſtoteles überſetzt. Breslau 1798 bis 1802.

— — Die Politik des Ariſtoteles überſetzt. Breslau 1799.

C. H. Weiße, Ariſtoteles von der Seele und von der Welt. 1829.

— — die Phyſik des Ariſtoteles.

J. H. Deinhardt, der Begriff der Seele mit Rückſicht auf Ariſtoteles. 1840.

Voigt, Ariſtoteles über die Seele.

H. E. Foss, de Theophrasti notationibus morum. Halis Sax. 1834.

C. Nauwerk, de Stratone Lampsaceno philosopho. Berolini 1836.

J. C. Orelli, Epicuri fragmenta libb. II. et XI. De Natura — ex Hercul. eruta. Lips. 1818.

J. C. F. Meyer, Commentatio, in qua doctrina Stoicorum ethica cum christiana comparatur. Göttingen 1823.

Ch. Petersen, Philosophiæ Chrysippeæ fundamenta. Hamburg et Altona 1827.

L. Spengel, Alexandri Aphrodisiensis Quæstionum naturalium et moralium ad Aristotelis philosophiam illustrandam. Monachii 1842.

Digitized by Google

Literatur

zur Geſchichte der Philoſophie in der zweiten Periode.

Erſter bis vierter Abſchnitt.

Grossman, Quæstiones Philoneæ. Prs. I. et II. Lipsiæ. 1829.

Aug. Gfrörer, kritiſche Geſchichte des Urchriſtenthums. Stuttgart 1831. I. Bd. 1. u. 2. Abth. (Philo und die alexandriniſche Theoſophie).

Friedr. Bouterweck, Philosophorum Alexandrinorum ac Neo-Platonicorum recensio accuratior. Comment. in Soc. Götting. habit. 1821.

J. Matter, Essai historique sur l'école d'Alexandrie etc. 2 Tom. Paris 1820.

F. Ritschl, die alexandrinischen Bibliotheken unter den ersten Ptolomäern. Breslau 1838.

L. J. Dehaut, Essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas. Bruxelles 1836.

Πλωτινου ἁπαντα, ed. Creuzer. Vol. I. — III. Oxford 1835.

Steinhardt, Quaestionum de Dialectica Plotini ratione. Fasc. I. Numburgi 1829.

Procli, philosophi Platonici opera nunc primum edidit V. Cousin, Tom. I.—IV. Paris 1819—1821.

Procli, Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii (Initia philosophiæ ac theologiæ ex Platonicis fontib. ductæ), ed. Fr. Creuzer. P. I.—II. Francofurt 1820. 1821.

Fl. Philoſtratus, Leben des Apollonius von Tyana nebſt den Heldengeſchichten, überſetzt von Jakobs. Stuttgart 1832.

F. Chr. Baur, Apollonius von Tyana und Chriſtus oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Chriſtenthum. Tübingen 1832.

Aug. Neander, über den Kaiſer Julian u. ſein Zeitalter. Leipz. 1812.

H. Schulze, de philosophia et moribus Juliani apostatæ. Sundiæ 1839.

J. Matter, Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ére chrétienne. Paris 1828 (überſetzt von Chr. H. Dörner, Heilbronn 1833).

F. Chr. Baur, die chriſtliche Gnoſis. Tübingen 1835.

J. Hildebrandt, Philosophiæ gnosticæ origines. Berolini. 1839.

J. G. V. Engelhardt, de Dionysio Areopagita Plotinizante etc. Dissert. Sect. I. et II. Erlangen 1820.

— — De origine scriptorum Areopagiticorum. Erlangen 1822.

— — Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionyſius, überſetzt und mit Anmerkungen begleitet. I. u. II. Theil. Sulzbach 1823.

Digitized by Google

L. F. O. Baumgarten-Crusius, de Dionysio Areopagita. Progr. Jena 1823.

P. Hjort, Johann Scotus Erigena oder von dem Urſprung einer chriſtlichen Philoſophie und ihrem heiligen Beruf. Kopenhagen 1823.

F. A. Staudenmayer, Johannes Scotus Erigena und die Wiſſenſchaft ſeiner Zeit. Frankfurt 1834.

C. B. Schlüter, Johannis Scoti Erigenæ de Divisione naturæ Lib. V. Monast. Guestphal. 1838.

Ch. Meiners, de Nominalium ac Realium initiis (Comment. Soc. Götting. T. XII. Cl. histor.).

L. F. O. Baumgarten-Crusius, de vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine et sententia theologica. Jen. 1821.

F. Exner, über Nominalismus und Realismus. Prag 1842.

K. E. v. Oelsner, Mohammed. Darſtellung des Einfluſſes ſeiner Glaubenslehre auf die Völker des Mittelalters. Aus dem Franzöſiſchen überſetzt von F. D. M. Frankf. a. M. 1810.

J. G. Buhle, Commentat. de studii graecarum literarum inter Arabes initiis et rationibus (Comment. Soc. Götting Vol. XI.).

S. Frankenheim, die Ethik des Maimonides. Königsberg 1833.

Digitized by Google

Synchronistische Tabelle.

Erste Periode.

Jahr v. Chr. G.	Jonier.	Pythagoreer.	Eleaten.	Sophisten.	Politische und andere Ereignisse.
600	Thales.				Solons Gesetzgebung.
	Anaximander.				560. Pisistratus und s. Söhne.
	Anaximenes.				
550		Pythagoras in Kroton.	Xenophanes in Elea.		
	Heraklitos.		Parmenides.		495. Anfang der Perserkriege.
500	Leukippos.				490. Schlacht bei Marathon.
		Ocellus Lucanus.			
	Diogenes v. Apollonia.		Zeno der Eleate.		480. Schlacht bei Salamis.
	Anaxagoras.	Archytas.			460. Parmenides und Zeno kommen nach Athen.
	Empedokles.	Philolaus.	Melissus.		456. Anaxagoras kommt nach Athen.
450					
	Demokritos.			Gorgias.	431. Anfang des Peloponnesischen Krieges.
				Protagoras.	429. Perikles stirbt.
				Prodicus.	427. Gorgias kommt n. Athen.
400					

Digitized by Google

Jahr v. Chr. G.	Sokrates mit seinen Schülern. † 400.			Die Sophisten.			Politische u. a. Ereignisse.
	Kyniker.	Kyrenaiker	Megariker.	Akademiker.	Peripatetiker.	Andere Schulen.	
400.	Antisthenes.	Aristippus.	Euklides.				Ende des Peloponnesischen Krieges. Die 30 Tyrannen. Thrasybulos. Rückzug der 10,000 Griechen.
				Platon.			371. Schlacht bei Leuktra. 362. Schlacht bei Mantinea. 359. Philipp König v. Macedonien.
350.	Diogenes. Krates.			Speusippos. Xenokrates	335. Aristoteles im Lykeion.		346—349. Der heilige Krieg.
				314. Polemon.	322. Theophrast.	305. Epikur.	338. Schlacht bei Chäronea. 336. Alexander, M. König. 334. Alexander in Klein-Asien;
300.					286. Straton.	300. Zeno.	332. in Phönicien und Egypten; 331. im Innern d. pers. Reiches ꝛc.
				Krates.	269. Lykon.	270. Hermachus. 264. Kleanthes.	323. Alexander †. Ptolemäus Lagi in Egypten. Museum in Alexandrien.
				Krantor.	260. Ariston von Chios.		285. Ptolemäus Philadelphi. Syrien unter den Seleuciden.
250.							

Jahr v. Chr. G.	Akademiker.	Stoiker.	Peripatetiker.	Skeptiker.	Römer.	Politische und andere Ereignisse.
250.						
	Arkesilaos.	Chrysippus.				
	Lacydes.					
200.	Evander.	Zeno v. Tarsus.				
		Diogenes v. Babyl.				
	Hegesinus.		Kritolaus.			
	Karneades.				155. Kritolaus, Diogenes, Karneades in Rom	
150.		Antipater.	Diodorus Tyrius.			146. Griechenland und Carthago röm. Provinz.
		Panaetius.				148. Macedonien röm. Provinz.
100.	Kleitomachus.	Posidonius.			100. Cicero.	115. Panätius begleitet den Scipio Afric. nach Alexandrien.
		Antiochus.	Andronicus, Rhodius. Kratippus.	Aenesidemos.		84. Sulla erobert Athen.
50.	Philon.				Lucretius.	63. Judäa röm. Provinz.
			Nicolaus von Damascus.			30. Aegypten röm. Provinz.
u. Chr. G.						27. Augustus Imperator.
1.			Xenarchus.			Philo jud. n.
						1. Christus n.
50.						
					Seneca.	
100.						89. Domitian verbannt die Philosophen aus Rom.
				Sextus Empiricus.		90. Epictet.
150.						161. Marcus Aurel.
			Alexander von Aphrodisias.			
200.						

Digitized by Google

Jahr n. Chr. G.	Jüdische Philosophie.	Heidnische Philosophie.	Christliche Philosophie.	Politische und andere Ereignisse.
200	134. Philo.	Ammonius Saccas. Philostratus (Apollon. v. Tyana). Plotinus.	Origines. Clemens von Alexandrien. Tertullian.	
		Porphyrius.		
300				284. Diocletian.
		Jamblichus.	Eusebius von Cäsarea. Der angebliche Dionysius Areopagita.	321. Constantin wird Christ.
400		360. Julian der Apostat. Eunapius.	Augustin.	360. Julian der Apostat. 379. Theodosius der Große. 395. Theilung des römischen Reiches ins abendländische u. morgenland.
		Proclus.		
		Syrianus. Marinus.	Marcianus Capella.	476. Ende des abendl. Kaiserthums.
500			Boethius. Cassiodor.	Theodorich.
				527. Justinian. 529. Die heidnischen Schulen in Athen werden geschlossen.

Jahr n. Chr. G.	Christliche Theologen.	Arabische Philosophen.	Politische und andere Ereignisse.
500.			
			596—681. Bekehrung der Angelsachsen.
600.			Gregor der Große.
		622. Muhammed.	
			668. Theodor von Tarsus, Erzbischof von Canterbury.
	Beda Venerabilis.		Schule zu Canterbury.
700.			
			Araber in Spanien.
			Abdor Rhaman (755).
	Alcuin.		
800.			
		Alkandi.	Karl der Große.
	Photius.		Harun al Raschid.
			Alfred der Große.
	Joh. Scotus Erigena.		(Schule zu Oxford).
		Alfarabi.	
900.			
			961. Hohe Schule zu Cordova.

Jahr n. Chr. G.	Christliche Theologen.	Arabische Philosophen.	Politische und andere Ereignisse.
1000.		Avicenna.	
	Anselm.		
	Roscellin.		1092. Roscellin zu Soissons verdammt.
1100.		Algazel.	1096. Anfang der Kreuzzüge bis 1250.
	Abälard.		
	Bernhard von Clairveaux.		Universität zu Bologna, Salerno, Paris.
	Hugo von St. Victor.	Thophail.	Petrus Waldus.
	Petr. Lombardus.		
	Richard v. St. Victor.		
1200.		Averroes.	
	Albert d. Große.		
	Bonaventura.		1216. Orden d. Dominikaner.
			1221. Universität zu Padua.
	Thomas von Aquino.		1223. Orden d. Franziscaner.
1300.			1252. Stiftung d. Sorbonne.
			1224. Universität z. Neapel.
	Duns Scotus.		1290. „ Lissabon.
	Petrarca (gründet die St. Marcus Bibliothek.)		1302. „ Cambr.
			1348. „ Prag.
			Joh. Wiklif in Oxford.
	Boccacio.		1365. Universität z. Wien.
	W. Occam.		1386. „ Heidelb.
	Joh. Tauler.		1388. „ Cöln.
1400.	Thom. v. Kempis.		1392. „ Erfurt.
	Johann Gerson.		1361. „ Pavia.

Digitized by Google

Jahr n. Chr. G.	Restauration der Philologie.	Restauration der Philosophie.	Selbstständige Gelehrte.	Politische und andere Ereignisse.
1400.	Emanuel Chrysoloras. Laurentius Valla.			1403. Universität zu Würzburg. 1409. „ Leipzig. 1419. „ Rostock. 1426. „ Löwen.
	Rudolph Agricola.	Bessarion.	1436. Raimund v. Sabunde.	Cosmus von Medicis (1429—1464).
	Georgius Gemisthus Plethо. Georg von Trapezunt. Theodor von Gaza. Johannes Reuchlin.	Marsilius Ficinus.		1440. Erfindung der Buchdruckerkunst. Stiftung der platonischen Akademie in Florenz. 1453. Eroberung Constantinopels. Lorenz von Medici (1469). 1456. Universität zu Greifswalde. 1457. „ Freiburg. 1459. „ Ingolstadt. 1460. „ Basel. 1477. „ Tübingen, Upsala und Mainz.
		Petrus Pomponatius.		1479. „ Kopenhagen.
			1486. Agrippa v. Nettesheim.	1486. Entdeckung des Vorgebirgs der guten Hoffnung.
			Theophrastus Paracelsus.	1492. Entdeckung von Amerika. 1498. Entdeckung des Seewegs nach Ost-Indien.
1500.				1502. Universität zu Wittenberg. 1506. „ Frankfurt a. d. O.